

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Neuroetika
Morální intuice a jejich role v etice

Magisterská diplomová práce

Vypracovala:
Bc. Petra Chudárková

Vedoucí práce:
Mgr. Filip Tvrđý, Ph.D.

Olomouc 2016

Abstrakt

Předkládaná diplomová práce se zabývá otázkou spolehlivosti morálních intuic. Filozofové často považují morální intuice za spolehlivá vodítka při vytváření morálních principů a teorií. Cílem práce je za pomoci výzkumů z oblasti psychologie a neuroetiky ukázat, že naše morální intuice nás mohou často svádět na scestí. Pozornost je věnována především teorii duálních procesů, jež vysvětluje, jakým způsobem probíhá lidské morální usuzování, a také faktorům, které mohou mít na konečnou podobu našich morálních přesvědčení vliv. Nespolehlivost morálních intuic je demonstrována také na příkladu empatie, která je pro správně fungující morální usuzování v mnoha ohledech nepostradatelná. Závěr práce poukazuje na nezbytnost psychologicko-neurálního výzkumu v etice a na důsledky, které z jeho poznatků vyplývají.

Klíčová slova

deontologie, empatie, etika, heuristiky, intuice, Jean Decety, Joshua D. Greene, morální dilema, myšlenkový experiment, neurální věda, neuroetika, normativita, problém drezíny, psychopati, sociálně intuicionistický model, teorie duálních procesů, utilitarismus

Abstract

The diploma thesis deals with the question of the reliability of moral intuitions. Philosophers often consider moral intuitions as reliable clues for constructing moral principles and theories. The aim of the thesis is to show, with the support of psychological and neuroethical research, that moral intuitions could be misleading. Special attention is given to the dual-process theory, which explains how moral reasoning works, and to factors affecting our moral judgments. The unreliability of moral intuitions is also demonstrated through empathy, which is necessary for moral behaviour in some respects. The conclusion of the thesis considers the consequences of the scientific findings and discusses the importance of the psychological and neuroethical research for ethics.

Keywords

deontology, dual-process theory, empathy, ethics, heuristics, intuitions, Jean Decety, Joshua D. Greene, moral dilemma, neuroethics, neuroscience, normativity, psychopaths, social intuitionist model, thought experiment, trolley problem, utilitarianism

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracovala samostatně a uvedla jsem veškeré použité zdroje a literaturu.

V Olomouci dne 2. 5. 2016

.....

Petra Chudárková

Na tomto místě bych chtěla poděkovat vedoucímu své práce, Mgr. Filipu Tvrděmu, Ph.D., za celou řadu cenných rad a připomínek a především za motivaci při psaní práce.

Obsah

1. Úvod	7
2. Morální intuice z pohledu filosofie a psychologie	10
2.1 Problém drezíny.....	13
2.2 Filozofové jako experti	20
2.3 Intuice a heuristiky.....	25
3. Psychologicko-neurální výzkum morálního usuzování	29
3.1 Teorie duálních procesů.....	31
3.2 Teorie duálních procesů a faktory ovlivňující morální usuzování	36
3.3 Implikace pro filosofii.....	42
4. Empatie	47
4.1 Faktory ovlivňující míru empatie	50
4.2 Psychopati	53
5. Závěr.....	56
6. Bibliografie	58

*In philosophy a debate can live forever.
Nowhere is this more evident than in ethics,
a field that is fueled by apparently intractable dilemmas.¹*

1. Úvod

Americká psycholožka Thalia Wheatley provedla společně se svým kolegou Jonathanem Haidtem experiment, v jehož rámci byly za pomoci posthypnotické sugesce subjekty podmíněny, aby kdykoliv uslyší slovo „often“ nebo „take“, pocítily odpor. Wheatley a Haidta zajímalo, nakolik se tato podprahová stimulace promítne do jejich morálních soudů (Wheatley a Haidt 2005). Předkládali jim proto sérii scénářů, v nichž měli zhodnotit, nakolik je prezentovaná situace morálně špatná a popisované chování nechutné. Ukázalo se, že účastníci experimentu hodnotili scénáře morálně přísněji, když se v jejich zadání objevilo některé z uvedených slov. Jedním z nich byl i příběh, v němž měl člen studentské rady Dan na starosti výběr diskuzních témat pro daný semestr a snažil se vybírat taková, která by byla vhodná jak pro studenty, tak pro vyučující. Na daném jednání není nic morálně špatného, natož nechutného. I přesto jej některé subjekty tímto způsobem hodnotily. Když byly následně požádány, aby svůj přísný postoj zdůvodnily, nastal problém. Někteří z dotazovaných byli svým rozhodnutím zmateni a tvrdili například, že cítili, „jako by jim něco našeptávalo, že je uvedený scénář v něčem problematický, ale neví v čem“. Jeden z účastníků dokonce tvrdil, že se mu zkrátka zdá, že Danovi „o něco jde“, a jiný přiznal, že sice neví, proč je uvedený akt špatný, ale „že tomu tak prostě je“ (tamtéž, s. 783).

Ačkoliv se uvedená situace může jevit na první pohled absurdně, poměrně dobře ilustruje způsob, jakým často funguje morální usuzování. Celou řadu morálních problémů běžně řešíme na základě určitého vnitřního pocitu. Když jsme však donuceni své názory reflektovat, mnohdy zjišťujeme, že pro ně nenacházíme racionální oporu. Vysvětlení je jednoduché – na konečné podobě morálních přesvědčení se podílí celá řada faktorů, z nichž k většině nemáme introspektivní přístup. S trochou nadsázky se dá říci, že na nás tyto faktory působí podobně, jako bychom byli ve stavu hypnózy. Morální intuice nehrají

¹ Cushman a Greene (2012, s. 269).

důležitou roli jen v našem každodenním životě, ale také v etice. Podle názoru mnohých filosofů by měly intuice sloužit jako základní stavební kameny při konstrukci morálních principů a teorií. Cílem této práce bude za pomoci vědeckých poznatků poukázat na problematičnost tohoto přístupu. Ačkoliv nás intuice navádějí často správným směrem, v některých situacích tomu tak nemusí docela být.

Nespornou výhodou, které se současná etika může těšit, je možnost empirického výzkumu.² Poměrně mladou disciplínou je v této oblasti neuroetika, za jejíž vznik lze považovat rok 2002, kdy se v San Franciscu konala konference s názvem *Neuroethics: Mapping the Field*. V rámci neuroetiky můžeme identifikovat dvě odlišná, avšak do jisté míry prolínající se odvětví – etiku neurovědy (*ethics of neuroscience*) a neurovědu etiky (*neuroscience of ethics*) (Levy 2011; Roskies 2002, 2016). Etika neurovědy je do jisté míry totožná s aplikovanou etikou či bioetikou a zabývá se především etickými otázkami, které vyvstávají z užívání nových technologií v medicíně. Naproti tomu neurověda etiky, na niž je tato práce zaměřena, je spíše deskriptivní disciplínou zabývající se popisem neurálních mechanismů umožňujících morální kognici a tím, co nám tyto poznatky mohou říci k některým tradičním filosofickým problémům, jako jsou svoboda vůle, osobní identita nebo právě povaha intuic.

Práce je strukturována do tří kapitol, jejichž záměrem je podat čtenáři co nejkomplexnější výklad o způsobu, jakým morální usuzování funguje, jakou roli při něm sehrávají morální intuice a v čem spočívají jeho slabiny. Z těchto poznatků jsou průběžně vyvozovány důsledky pro etiku. První kapitola je věnována intuicím ve filosofii a psychologii. Cílem je ukázat, že ať už chápeme intuice ve filosofickém, nebo psychologickém smyslu, ani v jednom případě je nemůžeme považovat za spolehlivé ukazatele. Na pravděpodobně nejznámějším morálním dilematu, *problému drezíny*, a jeho variantách se pokouším demonstrovat, jak problematické může být, pokud se jako filosofové snažíme na základě introspektivního zkoumání vlastních intuic vytvářet morální principy. Jelikož mají filosofové občas sklon trpět přehnaným sebevědomím a považovat své intuice za hodnotnější než intuice běžných lidí, zkoumá druhá část této kapitoly, nakolik je tato domněnka oprávněná

² Ke vzrůstajícímu trendu empirického výzkumu morální kognice v posledních několika letech viz Greene (2015).

a nakolik se jedná spíše o pouhou iluzi. Poslední část kapitoly se věnuje aplikaci heuristik v oblasti etiky a jejich vztahu k intuicím.

Druhá kapitola je zaměřena na psychologicko-neurální výzkum morálního usuzování. Pozornost je upřena především na takzvanou teorii duálních procesů, podle níž je morální usuzování záležitostí dvou odlišných, avšak do značné míry na sobě závislých kognitivních systémů, a na faktory, jež mají na tvorbu morálního soudu vliv. Třetí část se zamýšlí nad důsledky, které z těchto poznatků vyplývají pro otázku spolehlivosti intuic a také pro dvě vlivné etické koncepce, deontologii a utilitarismus, a snaží se poukázat na problémy, kterým musí deontologie ve světle vědeckých poznatků čelit.

Jelikož je podoba morálních soudů do značné míry závislá na schopnosti empatie konkrétního jedince, je poslední, veskrze deskriptivní kapitola věnována právě empatii a jejímu neurálnímu výzkumu. Nejdříve je popsán přínos empatie a její vývoj v průběhu lidského života, následně jsou představeny některé z faktorů, které mohou míru empatie ovlivnit, a konečně poslední část se zabývá psychopaty, na nichž je ukázáno, jak se mohou relativně drobné deficity v oblasti morální kognice závažně promítnout do morálního jednání.

Závěr práce se pokouší zhodnotit přínos psychologického a neurálního výzkumu pro oblast etiky, potažmo práva. Zároveň ukazuje, jak nežádoucím závěrům nás přílišné naslouchání intuicím může vést, a vysvětluje, proč není možné považovat intuice za spolehlivé.

2. Morální intuice z pohledu filosofie a psychologie

V roce 1967 vyšel v časopise *Oxford Review* článek britské filosofky Philippy Foot s názvem „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect“. Foot se v něm snažila poukázat na úskalí tak zvaného principu dvojího účinku, který bývá často využíván jako silný argument v momentech, kdy se dostávají do konfliktu zájmy osob, a kterým především katolíci zdůvodňují odmítání interrupce.³ Foot si vzala na pomoc celou řadu myšlenkových experimentů, ve kterých princip dvojího účinku selhává nebo přinejmenším nevede k uspokojivému řešení. Snažila se najít princip, který by bylo možné aplikovat v co největším množství případů a který by zároveň nebyl chladnokrevným utilitaristickým kalkulem. Nabídla několik možných způsobů, kterými by bylo možné se s určitými etickými dilematy vypořádat, nicméně žádný z nich se jí nezdál plně vyhovující.

Ačkoliv si jednotlivá dilemata byla v jádru velmi podobná, musela Foot ve snaze o nalezení nějakého obecnějšího principu čelit jednomu zásadnímu problému. Ten spočíval v tom, že kdykoliv objevila pro některé z případů uspokojující řešení, a to se následně snažila uplatnit v případě dalším, ukázalo se, že z nějakého důvodu zde toto řešení nefunguje. A to i přesto, že mezi dilematy nebyl – racionálně vzato – žádný větší rozdíl. Laicky bychom mohli říct, že se zkrátka dané řešení tak nějak intuitivně nezdálo správné.

Morální intuice hrají v etice naprosto klíčovou roli. Pro celou řadu filosofů jsou základním východiskem při vytváření etických koncepcí. Pokud se ale zaměříme na samotný termín „intuice“, zjistíme, že se jeho chápání u jednotlivých filosofů i v rámci jednoho přístupu často velmi liší a že je v podstatě nemožné jej jednoznačně definovat.⁴ V etice lze v této oblasti identifikovat celou řadu přístupů. Pro účely této práce bude postačující uvést si obecně pouze tři z nich: intuicionismus, koherentismus a morální skepticizmus.

Intuicionisté chápou intuice jako intelektem uchopitelné dojmy (*seemings*), na jejichž základě jsou neinferenčně odůvodněna naše morální přesvědčení. V silnější variantě

³ Princip dvojího účinku spočívá v rozlišení mezi přímým a nepřímým úmyslem. Aborce je z tohoto hlediska hodnocena jako zamýšlený akt, a proto jako morálně nepřijatelná.

⁴ O používání pojmu „intuice“ ve filosofii obecně viz např. Andow (2015), o nutnosti empirického výzkumu při jejich definování viz Weinberg a Alexander (2014).

představují intuice jednoduché morální propozice, které jsou zjevné na základě sebe sama.⁵ To znamená, že nejsou vyvozeny z jiných premis a nepotřebují být jakkoliv dokazovány. Podle představitele klasického intuicionismu W. D. Rosse jsou pro etiku tyto intuice stejně zásadní jako smyslové percepce pro přírodní vědu – slouží jako její data (Ross 2002, s. 41). Intuicionismus byl ve druhé polovině 20. století silně kritizován, nicméně v posledních desetiletích získává znovu na oblibě (viz Stratton-Lake 2014).

Koherentisté v protikladu k fundacionalistickému přístupu intuicionistů tvrdí, že žádná tvrzení, která by byla zjevná na základě sebe sama, neexistují. Jako intuice označují uvážené soudy,⁶ jejichž kritériem justifikace je soulad s ostatními soudy. Této koherence se dosahuje metodou takzvané reflektované rovnováhy, jež spočívá v tom, že uvažujeme naše přesvědčení týkající se konkrétních případů a snažíme se je dát do souladu se stávajícími soudy, principy a teoriemi.⁷ Zároveň některé z těchto soudů musí sloužit jako podpora či vysvětlení jiných soudů. Každé z těchto přesvědčení má jistou míru vstupní kredibility. Výhodou tohoto přístupu je však revidovatelnost – některých soudů se vzdáme úplně, některé jen přizpůsobíme. Rovnováhy je dosaženo ve chvíli, kdy se naše soudy a principy shodují. Tento stav však není považován za stabilní. Vždy se mohou objevit nová přesvědčení, na základě kterých budeme muset stávající principy přehodnotit.

Morální skepticismus ve své nejobecnější podobě zpochybňuje možnost morálního vědění. Epistemologický morální skepticismus tvrdí, že o žádném zásadním morálním přesvědčení nemůžeme vědět, že je pravdivé. V přímém protikladu k intuicionismu a koherentismu se staví skepticky také k možnosti odůvodnění našich morálních soudů (viz Sinnott-Armstrong 2015). Silné podpory se morálnímu skepticismu dostává ze strany psychologických studií.

Filosofické pojetí intuic se značně liší od psychologického přístupu.⁸ V psychologii jsou jako intuice označovány úsudky, které vycházejí z rychlých, automatických,

⁵ K umírněnému pojetí intuic se kloní většina dnešních zastánců intuicionismu. Naproti tomu silnější pojetí je charakteristické spíše pro představitele klasického intuicionismu.

⁶ V anglicky psané literatuře se v tomto kontextu ve většině případů významově nerozlišuje mezi termíny „uvážený soud“ („considered judgment“) a „přesvědčení“ („belief“). Stejným způsobem budou oba pojmy používány i v této práci.

⁷ Patrně nejznámějším proponentem této metody je John Rawls, který ji v ucelené verzi poprvé předložil ve své *Teorii spravedlnosti* (Rawls 1995, s. 26). Obecně k reflektované rovnováze viz Daniels (2013).

⁸ K rozdílnému chápání intuic ve filosofii a psychologii viz Kauppinen (2014).

nevědomých a z velké části afektivních procesů. Na rozdíl od intuic ve filosofickém smyslu se objevují spontánně, neprocházejí vědomým procesem uvažování a ve většině případů je nemožné je introspektivně zkoumat. Na základě reflexe je můžeme prohlásit za zavádějící, ale díky jejich afektivní složce je velmi obtížné, a leckdy až nemožné, je překonat. Klíčové je, že naše psychologické intuice nemusejí odpovídat našim morálním přesvědčením. Zásadním způsobem však ovlivňují jejich podobu. Řečeno silněji – naše morální přesvědčení vycházejí do značné míry z psychologických intuic. Proto budu od této chvíle používat termín *intuice* pouze v psychologickém smyslu, v kontrastu k filosoficky chápaným intuicím, které budu nazývat *přesvědčení* či *soud*.

Z psychologického hlediska je naše myšlení a chování výsledkem dvou procesů, které bývají často označovány jako Systém 1 a Systém 2.⁹ Systém 1 je evolučně starší a sdílíme jej se zvířaty. Pracuje automaticky, rychle a nevědomě. Jeho výhodou je, že za nás spolehlivě vykonává celou řadu běžných činností – od výpočtu triviálních příkladů či porozumění jednoduchým větám, přes jízdu na kole, až po ucuknutí před letícím balónem. Nad ničím z toho nemusíme díky Systému 1 nijak zvlášť přemýšlet. Jeho nevýhodou ale je, že funguje spolehlivě jen v určitých kontextech. Jakmile se ocitneme v pro něj méně obvyklé situaci, může nás vést k chybám v úsudku. Záleží na tom, které z jeho procesů jsou vzhledem k okolnostem zrovna zapojeny. Systém 2 je oproti intuitivnímu Systému 1 evolučně mladší, pomalejší, vědomě řízený a racionální. Je zásadní pro vyhodnocování informací a plánování. Přebírá a zpracovává impulsy vycházející ze Systému 1, které v rozhodujících chvílích může korigovat. Ke správnému fungování však potřebuje naši pozornost. Pokud jsme něčím rozptýleni, jeho činnost je narušena či zpomalena a ke slovu se více dostává Systém 1. Z tohoto pohledu jsou tedy morální soudy výsledkem Systému 1 i Systému 2, na rozdíl od intuic, které jsou záležitostí pouze Systému 1.

Jestliže se na podobě našich morálních soudů podílejí do velké míry naše intuice, jež jsou výsledkem procesů, které za určitých okolností nemusejí fungovat spolehlivě, pak je otázkou, jakou hodnotu takové soudy pro etiku vlastně mají a nakolik z nich můžeme při tvoření etických principů vycházet. Na následujících stránkách se pokusím ukázat, proč

⁹ Obecně k teorii duálních procesů viz Evans (2008); obšírněji o Systému 1 a Systému 2 viz Kahneman (2011), v českém překladu vyšlo v roce 2012.

bychom minimálně na základě psychologických studií měli k intuicím, a tedy i k našim morálním přesvědčením, přistupovat s jistou dávkou opatrnosti.

2.1 Problém drezíny

Philippa Foot má z hlediska filosofie jednu velkou zásluhu. Její již zmíněný článek z roku 1967 poskytl filosofům materiál k obsáhlým a nekončícím debatám. Jedním z dilemat, pomocí kterých se snažila poukázat na limity principu dvojího účinku, byl totiž tak zvaný *problém drezíny*. Kromě něj pracovala mimo jiné také s myšlenkovým experimentem, který nazveme *transplantace*. Ten sehrává v argumentaci etiků často podobně důležitou roli. Na práci Foot následně navázala americká filosofka Judith Jarvis Thomson, která *problém drezíny* rozpracovala do několika variant, z nichž neznámější jsou ty, které budu pracovně nazývat *výhybka* a *most* (Thomson 1976, 1985).

a) *Klasická verze problému drezíny*

Po kolejích ve tvaru písmene Y jede drezína, které se porouchaly brzdy. Uvnitř sedí řidič, který vidí, že se drezína řítí na pět dělníků, kteří jsou uvázaní na pravé koleji. Jediný způsob, jak je zachránit, je odklonit drezínu na levou kolej. Avšak na té leží přivázaný jeden dělník. Otázka zní: měl by řidič odklonit drezínu?

b) *Výhybka*

Po kolejích ve tvaru písmene Y se řítí prázdná drezína, která se nezadržitelně blíží k pravé koleji, na níž je uvázaných pět dělníků. My stojíme u výhybky a můžeme tyto dělníky zachránit, a to tak, že odkloníme drezínu na levou kolej. Na té ovšem leží přivázaný jeden dělník. Otázka zní: je správné přehodit výhybku?

c) *Most*

Po kolejích, na kterých je přivázaných pět dělníků, se opět nezadržitelně řítí drezína. Tentokrát však nad kolejemi vede most, na kterém kromě nás stojí shodou okolností nějaký cizí, značně korpulentní člověk. My sami jsme drobné postavy, takže jedinou možností, jak zachránit oněch pět dělníků, je shodit tloušťka pod kola drezíny, a tak ji zastavit. Otázka zní: je správné shodit tloušťka?

d) *Transplantace*

Představte si, že jste vynikající chirurg. Máte na starosti pět pacientů, z nichž každý neprodleně potřebuje nějaký orgán. Ve stejnou dobu přijde do nemocnice muž, který jde pouze na preventivní prohlídku. Je naprosto zdravý a má vhodnou krevní skupinu. Ideální dárce. Zeptáte se ho, zda by byl ochotný se pro záchranu oněch pěti pacientů obětovat. Jeho odpověď je „Ne.“. Otázka zní: je morálně přípustné i přes jeho nesouhlas operovat?

Všechny čtyři případy jsou si v jádru podobné. Z hlediska utilitarismu, vůči kterému se obě filosofky vymezují, je řešení jednoduché: správné je vždy zachránit co největší počet osob, proto by řidič měl odklonit drezínu a proto bychom měli přehodit výhybku, shodit tloušťka i operovat. Klasická verze je relativně bezproblémová. Pravděpodobně ale stejně jako Thomson většina z nás cítí, že po určitém vnitřním boji bychom ve druhém případě asi byli ochotní se zásahem souhlasit, kdežto ve třetím už jenom stěží a ve čtvrtém rozhodně ne. Thomson se proto snažila vymyslet princip, na základě kterého by bylo ospravedlnitelné přehodit výhybku, ale v případě s mostem a transplantací nezasahovat.

Ať už si o myšlenkových experimentech podobného typu myslíme cokoli, nemůžeme jim dle mého názoru upřít jednu zásadní přednost – výborným způsobem totiž ukazují, jak nekonzistentní naše morální soudy mohou být a do jakých nesnází se při práci s nimi můžeme dostat. Samozřejmě lze namítnout, že situace, které tato dilemata popisují, jsou extrémní, protože při troše štěstí se valné většině z nás nikdy nestanou. Osobně se domnívám, že nejenže k žádnému uspokojivému řešení v jejich případě my sami nikdy dojít nemůžeme, ale co víc, že *žádné správné řešení neexistuje*. Přesto se pokusím alespoň ve zkratce načrtnout, jakým způsobem k nim Foot a Thomson přistupují. Jejich práce totiž může posloužit jako dobrá ukázka toho, jak morální filosofové z pohodlí svého křesla uvažují a jakým potížíím při tom musí čelit.

Jak Foot, tak Thomson se snaží nalézt řešení, které nebude utilitaristické a zároveň nebude vycházet z principu dvojího účinku. Pro Foot se jako nejslibnější jeví cesta rozlišování mezi *pozitivní* a *negativní* povinností. Pozitivní povinností se rozumí to, co bychom měli udělat, v těchto případech je to tedy záchrana života. Naproti tomu negativní povinností je zde zabránění zranění či smrti člověka. Řidič drezíny tak stojí před volbou mezi

dvěma negativními povinnostmi, proto by se měl pokusit zachránit co největší počet životů a drezínu odklonit. Chirurg je však v jiné situaci – vybírá si mezi negativní a pozitivní povinnostmi. Foot po určitých rozpacích nakonec dochází k závěru, že negativní povinnost má přednost před tou pozitivní, a proto by chirurg operovat neměl.

Thomson vychází z argumentace Foot, ale postupuje trochu jiným směrem. Nejdříve uvažuje nad tím, že není správné brát někomu něco, co je jeho. U *transplantace* je to jasné – nikdo nemá právo vzít nám bez našeho souhlasu orgány. V případě *mostu* a *výhybky* bychom s přimhouřenými očima mohli argumentovat podobně – nikdo nemá právo vzít nám bez našeho souhlasu život. I když samozřejmě nemá, tak toto řešení nefunguje, protože nevysvětluje rozdíl mezi *výhybkou* a *mostem* s *transplantací*. Thomson proto zkouší využít klasické kantovské řešení: člověka bychom nikdy neměli využívat jako prostředek k dosažení cíle, a proto je nesprávné shodit tloušťtka a operovat. Odklonění drezíny a přehození výhybky je však v tomto případě v pořádku, protože jako prostředky vedoucí k záchraně pěti osob slouží předměty, tedy drezína a výhybka. Ani toto řešení ale pro Thomson není uspokojující, a tak Kantův imperativ vyměňuje za názor amerického filosofa práva Richarda Dworkina, který tvrdí, že práva „trumpují“ užitek.¹⁰ Záhy se však ukazuje, že jakkoliv je tento názor přitažlivý, v případě dilemat sám o sobě nic neřeší, protože všichni disponují stejným právem, a to právem na život. Thomson proto přichází s myšlenkou, že pokud jsou si všichni z hlediska práva rovni, je morálně přípustné rozdělit mezi ně co nejlépe míru ohrožení.¹¹ Zároveň je třeba dbát na to, jakým způsobem jejich záchranu dosáhneme, respektive jakých prostředků k tomu využijeme. Zde opět přichází ke slovu právo. Thomson zdůrazňuje, že klíčovou roli hraje stupeň práva. Přehození výhybky *samo o sobě* žádným porušením práva není, kdežto v případě *transplantace* a *mostu* porušujeme přímo něčí právo na život. Ačkoliv Thomson není schopná toto řešení racionálně odůvodnit, považuje je za poměrně důvěryhodné. Odvolává se často na způsob, jakým by daná dilemata řešili lidé, kterým je sama předkládala. Právě na základě jejich reakcí se snažila dojít k co nejspokojivějšímu řešení. Dodává ale, že každý evidentně vnímá daná práva co do závažnosti poněkud odlišně, a proto se občas odpovědi dotazovaných mírně lišily.

¹⁰ „Rights trump utilities.“ (Thomson 1985, s. 1404).

¹¹ Thomson to nazývá jako „distributive exemption“ (Thomson 1985, s. 1408).

Ačkoliv by zřejmě většina z nás v této chvíli na problém drezíny rezignovala či jej prostě prohlásila za neřešitelný, Thomson se nehodlala jen tak vzdát a po více než dvaceti letech přišla s jeho novou, vylepšenou verzí, tak zvaným *trilematem*, které je variantou na *výhybku* (Thomson 2008).

e) *Trilema*

Po kolejích se řítí neovladatelná drezína a míří přímo na pět dělníků uvězněných na kolejích. Na levé koleji stojí u výhybky přihlížející člověk a může dělníky zachránit buď tak, že drezínu odkloní doprava, kde leží jeden dělník, nebo doleva a obětovat se tak ve prospěch ostatních. Otázka zní: jak by se měl člověk u výhybky zachovat?

Thomson tvrdí, že snad všichni bychom souhlasili s tím, že je nepřípustné, aby byla výhybka přehozena doprava. Pokud se přihlížející není ochoten obětovat, jakým právem si může dovolit toto rozhodnutí učinit za nebohého dělníka na pravé koleji? Přípustná podle ní není ani varianta altruistického sebeobětování. V případě, že všichni aktéři jsou si navzájem naprosto cizí, nazývá takové jednání dokonce „vážným morálním defektem osobnosti“ (Thomson 2008, s. 366). Proto dochází k závěru, že nejlepší by bylo nezasahovat. Z těchto úvah vyvozuje také řešení pro *výhybku*: jestliže nevíme, zda by byl dělník ochotný obětovat se ve prospěch pěti, nemáme právo na něj drezínu odklonit. Nevyřešenou otázkou však zůstává, proč tolik lidí souhlasí s tím, že bychom výhybku přehodit měli.

Principy, na základě kterých se běžní lidé v případě dilemat rozhodují, zkoumal se svým týmem za pomoci internetového dotazníku americký morální psycholog Fiery Cushman (Cushman et al. 2006).¹² Zajímalo ho, jakým způsobem se v závislosti na kontextu liší morální soudy vycházející z určitého principu a zároveň nakolik jsou tyto principy našemu vědomí přístupné. Na základě výsledků proto postuloval tři základní principy:

1. *Princip akce*: ublížení způsobené aktivním zásahem je morálně horší než stejné ublížení způsobené rozhodnutím nejednat.
2. *Princip úmyslu*: úmyslné využití oběti jako prostředku k dosažení cíle je morálně horší než stejné ublížení vzniklé jako vedlejší efekt při dosahování tohoto cíle.

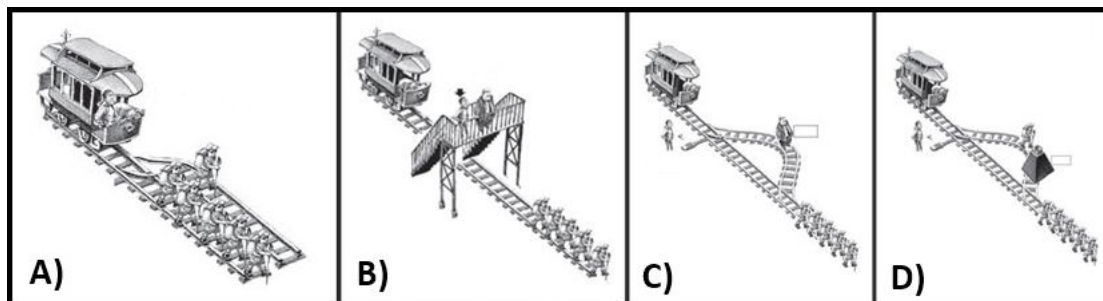
¹² 25 % dotazovaných uvedlo, že má za sebou formální vzdělání v oblasti morální filosofie.

3. *Princip kontaktu*: ublížení oběti za pomoci fyzického kontaktu je morálně horší než stejné ublížení bez fyzického kontaktu.

Následně zjišťoval, do jaké míry jsou lidé schopní své postoje zdůvodnit. Ukázalo se, že v případě principu akce dokázali reagovat velmi pohotově a podat dostačující zdůvodnění, což podle Cushmana znamená, že tento princip je pravděpodobně výsledkem vědomého racionálního procesu, nebo přinejmenším *post hoc* racionalizace. Princip úmyslu se ukázal jako problematičtější. Pouze necelá třetina dotazovaných dokázala pro své rozhodnutí uvést uspokojivé vysvětlení. Celá pětina uvedla, že si nejsou jistí, jakým způsobem svůj postoj zdůvodnit, a sedmnáct procent mezi oběma variantami nespatořovalo žádný morálně zásadní rozdíl. Třikrát častěji oproti principu akce uváděli pro své rozhodnutí alternativní vysvětlení, jako například chybné zmáčknutí tlačítka či domýšlení scénáře do důsledků, které z něj ovšem nevyplývaly. Tyto výsledky hovoří ve prospěch toho, že princip úmyslu hraje pro naše morální soudy zásadní roli, většinou však pouze nevědomě. Princip kontaktu bylo schopných zdůvodnit šedesát procent dotazovaných, nicméně většina jej nebyla ochotná prohlásit za morálně validní. Ve srovnání s principem akce navíc třikrát častěji sahali po alternativním vysvětlení. Princip kontaktu je tak zřejmě především záležitostí našich intuic, které jsou revidovány následnou *post hoc* racionalizací, což vysvětluje neochotu prohlásit jej za morálně relevantní. Z toho vyplývá, že principy, na základě kterých si utváříme svá morální přesvědčení, jsou nám, ať se snažíme jakkoliv, z velké části nepřístupné.

Další psychologickou studií věnující se podobné tématice je práce amerického evolučního psychologa Marca Hausera a jeho kolegů (Hauser et al. 2007), kteří se zaměřili na to, do jaké míry se naše morální usuzování řídí principem dvojího účinku a nakolik jsme schopní naše soudy následně obhájit. Využili k tomu čtyři verze *problému drezíny* (viz obr. 1), ve kterých měli dotazovaní rozhodnout, zda je morálně přípustné zasáhnout do děje, a zachránit tak pět dělníků. *První* varianta byla *klasickým problémem drezíny* pouze s tím rozdílem, že řidič v důsledku šoku omdlel a na jeho místě se ocitl jeden z cestujících. *Druhá* varianta byla *klasický most*. Jeho variací byl *třetí* příklad, v němž tloušťka nestál na mostě, ale na vedlejší koleji, která se ovšem napojovala zpátky na hlavní kolej (*smyčka*). Jediným způsobem, jak dělníky zachránit, bylo drezínu pomocí výhybky odklonit a

tlouštíkovým tělem ji zastavit. Ve čtvrté variantě byla situace podobná – místo tlouštíka však ležel na kolejích těžký objekt, který by drezínu zastavil (*smyčka-objekt*). Před ním ale bohužel stál muž, kterého by drezína v případě přehození výhybky zabila.



Obr. 1 Jednotlivé varianty problému drezíny (převzato z Hauser et al. 2007)

Hausera a jeho kolegy zajímalo, nakolik se budou lišit odpovědi v rámci dvojice dilemat A & B a C & D. Ve verzi A hodnotilo zásah jako morálně přijatelný 85 % osob, zatímco ve verzi B pouhých 11 %. V případě variant C a D to bylo 56 % oproti 72 % dotazovaných.¹³ Podle výsledků scénářů A a B mohly kromě principu dvojího účinku sehrát při vytváření morálního soudu roli ještě dva další principy: jako přitěžující okolnost mohl být vnímán fyzický kontakt s obětí nebo také vytvoření nového ohrožení (tedy shození tlouštíka) v kontrastu k pouhému odklonění dané hrozby (drezíny).

Bez zajímavosti není ani fakt, že s ohledem k principu dvojího účinku se morální soudy všech zúčastněných nijak zásadně nelišily v závislosti na věku, pohlaví, vzdělání, etnicitě a národnosti. Ačkoliv se očekávalo, že respondenti, kteří za sebou měli běžné vzdělání v morální filosofii, se budou na tento princip častěji odvolávat, nic takového se nestalo. Jejich jedinou výhodou bylo, že oproti ostatním dotazovaným dokázali své postoje častěji uspokojivě zdůvodnit (41 % versus 27 %). Obecně ale měly všechny subjekty s touto částí experimentu značný problém. Dokonce ani ti, kteří hodnotili rozdílně verze C a D, nedokázali svá přesvědčení vysvětlit. Přitom právě zde se – na rozdíl od variant A a B – jako jediné vysvětlení princip dvojího účinku nabízel. Hauser a jeho kolegové se na základě těchto výsledků staví kriticky k názoru, že jsou naše morální soudy výsledkem pouze

¹³ Když byla dilemata C a D předložena respondentům najednou, pouze 5,8 % z nich je hodnotilo rozdílně. Proto se Hauser s kolegy rozhodli kontaktovat znovu účastníky, kterým byla předložena jen jedna z verzí, a po asi dvaceti týdnech jim předložili druhou verzi a provedli nové srovnání.

vědomého racionálního procesu. Naopak se ukazuje, že klíčovou úlohu při jejich vytváření hrají pravděpodobně naše intuice, ke kterým ovšem nemáme ve většině případů introspektivní přístup.

Marc Hauser je autorem i další zásadní studie, na níž se podílel s americkým filosofem Brycem Huebnerem (Huebner a Hauser 2011). Zkoumali zde, nakolik se liší postoj filosofů a běžných lidí¹⁴ k altruistickému sebeobětování. K tomu využili již zmíněného *trilematu*, které účastníkům předložili ve čtyřech verzích kombinujících perspektivu první a třetí osoby. V *první* variantě ležel na levé koleji jeden dělník, na hlavní pět dělníků a na pravé koleji u výhybky se nacházel muž jménem Jesse. Ve *druhé* variantě si měli dotazovaní místo Jesse představit sami sebe. Ve *třetí* variantě Jesse celé situaci pouze přihlížel a měl rozhodnout, zda dělníky zachrání odkloněním drezíny buď na levou, nebo pravou kolej, na nichž na obou ležel jeden dělník. Ve *čtvrté* variantě byla pravá kolej naprosto prázdná. Tuto verzi uvedli Hauser s Huebnerem proto, aby zjistili, nakolik zavedení třetí možnosti ovlivní rozhodnutí subjektů. Výsledky byly v mnoha ohledech poměrně překvapující (viz tab. 1).

verze	levá kolej	hlavní kolej	pravá kolej
a) 1 – 5 – Jesse	43,0 %	18,7 %	38,3 %
b) 1 – 5 – my	48,0 %	18,2 %	33,7 %
c) 1 – 5 – 1	40,9 %	29,3 %	29,5 %
d) 1 – 5 – 0	93,2 %	3,8 %	3,0 %

Tab. 1 Výsledky studie Huebner a Hauser (2011) zkoumající reakci běžných lidí na trilema.

Podle Thomson není v těchto případech na altruistickém sebeobětování nic ušlechtilého, ba naopak. Jejím závěrem bylo, že bychom jak v případě *výhybky*, tak v případě *trilematu* měli drezínu nechat jet dál. Jak je ale tedy možné, že s jejím názorem souhlasí v první i druhé variantě jen necelá pětina dotazovaných? Signifikantní je také procento osob, které by byly ochotné se obětovat.¹⁵ Zajímavý je i nárůst těch, kteří ve třetí variantě souhlasili

¹⁴ Ani v této studii nevykazovali respondenti, kteří se setkali s filosofií v rámci běžného kurzu, v porovnání s ostatními účastníky výzkumu rozdílné výsledky.

¹⁵ Hauser s Huebnerem však pochybují, že by se dotazované osoby zachovaly stejným způsobem i pokud by taková situace reálně nastala. Čistě altruistické chování je totiž mezi lidmi naprosto vzácné. Viz např. Dawkins (1998, s. 208).

s tím, že by drezína měla pokračovat v cestě. V protikladu k názoru Thomson poukazují Hauser s Huebnerem správně na dva fakty: 1. Ať už se jedná o jakoukoliv z variant, nemůžeme rozhodnutí nezasahovat považovat za neúmyslný akt, právě naopak – v každém případě se intencionálně rozhodujeme, a proto takové jednání nemůže být hodnoceno jako morálně přijatelnější. 2. Ze závěrů, ke kterým Thomson dochází u trilematu, není možné vyvozovat závěr pro *výhybku* – každá ze situací se odehrává v naprosto odlišném kontextu, a jak jsme zatím mohli vidět, i poměrně drobné změny v zadání dilematu mohou mít na naše soudy zásadní vliv.

2.2 Filosofové jako experti

Na základě dosud představených studií je vidět, že „lidové“ morální soudy nejsou vždy v souladu se závěry, ke kterým docházejí morální filosofové. V některých případech se dokonce diametrálně liší. Etikové mají občas tendenci pohlížet na výsledky experimentální morální filosofie s despektem. Často tvrdí, že morální přesvědčení běžných lidí, na která se studie zaměřují především, nejsou srovnatelná s přesvědčeními trénovaných filosofů, z kterých bychom podle nich měli při vytváření etických principů a teorií vycházet. Pokud by tomu tak skutečně bylo, znamenalo by to, že přesvědčení filosofů by měla být za první odlišná a za druhé méně náchylná k morálně irelevantním faktorům. Někteří filosofové si ovšem neváhají připsat i další přednosti. Například americká filosofka Francis Kamm, která stejně jako Thomson obětovala značné množství času *problému drezíny*, v jednom z rozhovorů (Voorhoeve 2009, s. 15-40) s jistou dávkou skromnosti přiznává, že mezi její silné stránky patří velká fantazie, díky níž dokáže nejen vytvářet nové myšlenkové experimenty, ale také se do nich přímo situovat a nahlížet tak na ně z nečekaných úhlů. Je si vědoma toho, že naše intuitivní morální soudy mohou být ovlivněny celou řadou faktorů, a proto se staví skepticky k možnosti, že by principy, ke kterým na jejich základě docházíme, byly správné. Jejím cílem je introspektivně, za pomoci podrobného a pečlivého zvážení všemožných myšlenkových experimentů, nahlédnout *hloubkovou strukturu* naší morálky; respektive principy, které ji řídí. Tvrdí, že pokud k těmto principům dojde a zjistí, že nejsou v souladu s jejími intuicemi, vzdá se těchto intuic ještě ochotněji než zastánci reflektované

rovnováhy.¹⁶ Prvním problémem tohoto, v etice naprosto běžného, přístupu je však právě introspekce. Druhou, nepříliš dobrou zprávou je, že ať už se nám to líbí nebo ne, filosofové podle všeho žádnými zvláštními experty nejsou.¹⁷

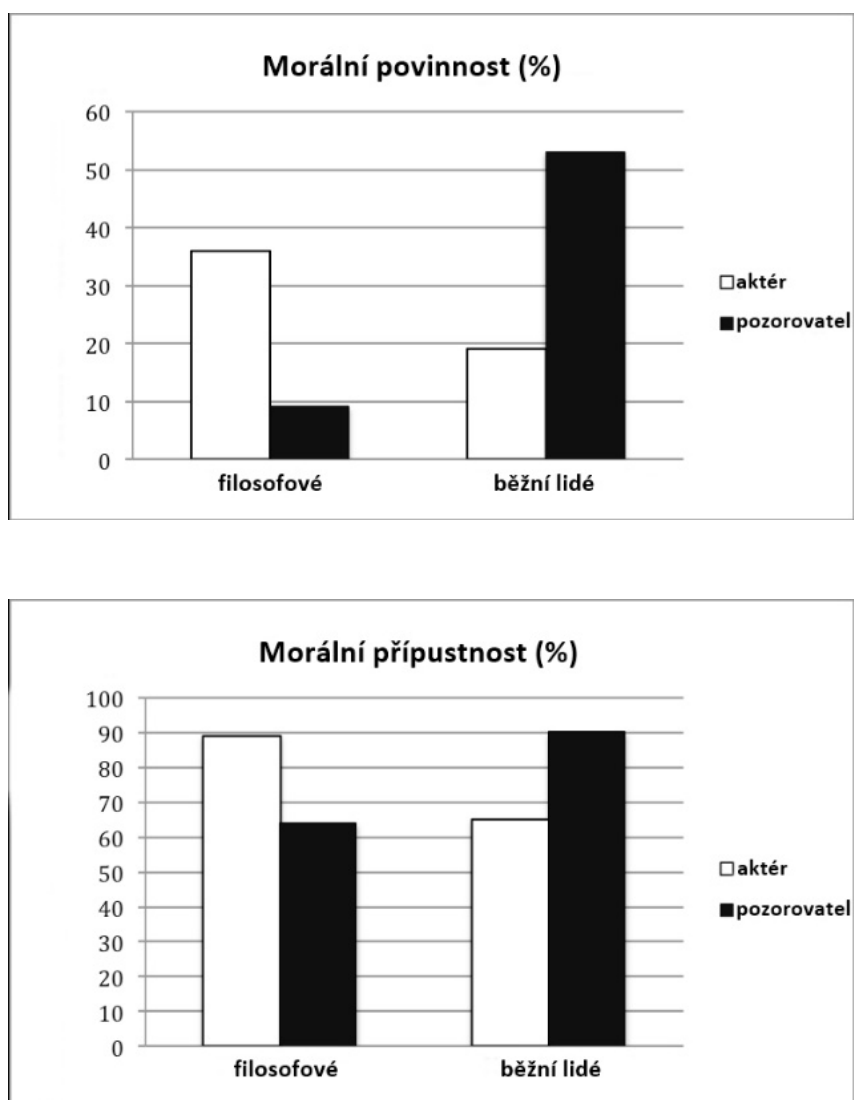
Na otázku, zda jsou filosofové v oblasti morálky opravdu takovými odborníky, se zaměřili američtí filosofové Kevin Tobia, Wesley Buckwalter a Stephen Stich (Tobia et al. 2013a). Zajímalo je, zda jsou ve srovnání s běžnými lidmi morální přesvědčení filosofů méně náchylná k morálně irelevantním faktorům. Zkoumali, do jaké míry podléhají efektu aktér-pozorovatel (*actor-observer bias*), tedy nakolik se jejich odpovědi liší v závislosti na formulaci dilematu v první nebo třetí osobě. Pokud by byli filosofové skutečně trénovanější, měly by být jejich odpovědi v obou variantách stejné. Tobia s kolegy dotazovaným předložil dva páry dilemat. U prvního páru zjišťovali, zda je aktér/pozorovatel morálně povinen zasáhnout, u druhého pak pouze nakolik je takové jednání morálně přípustné. Odpovědi filosofů a běžných lidí byly skutečně rozdílné. Překvapivě však obě skupiny vykazovaly stejnou míru ovlivnění, ovšem v opačném směru (viz grafy 1 a 2). Filosofové byli ochotnější se zásahem souhlasit v situaci, kdy si na místě jednajícího měli představit sami sebe. Naopak běžní lidé hodnotili přísněji verzi, ve které se jich situace osobně nedotýkala, to znamená, když byla formulována z hlediska pozorovatele.

Tobia a Stich provedli se svou kolegyní Gretchen Chapman další zajímavou studii, která ukazuje, že na naše morální soudy může mít vliv i něco na první pohled tak banálního, jako je čistota (Tobia et al. 2013b). Respondentům opět předkládali scénáře v první a třetí osobě, ovšem s tím rozdílem, že část z nich dostala dotazníky posprejované čisticím

¹⁶ Kamm v tomtéž rozhovoru poněkud úsměvně popisuje, jak ji překvapilo, když se dozvěděla, že k jednotlivým verzím *problému drezíny* se staví stejně nejen lidé z odlišných kultur, ale i děti. I když předpokládala, že některé z našich intuitivních soudů mohou nějakým způsobem reflektovat hloubkovou strukturu, vyděsilo ji, že ona sama dochází – po usilovném přemýšlení – ke stejným závěrům: „That’s terrible! I’m just reporting some ingrained response! Even if babies share this view...“. A dodává: „In addition, I was worried that if even very young children have these responses, then what is at work here is some remnant of the primitive part of the organism rather than a rational capacity.“ (Voorhoeve 2009, s. 27-28).

¹⁷ Abych však filosofům úplně nekřivdila, stojí za zmínku studie amerického filosofa Jonathana Livengooda a jeho týmu (Livengood et al. 2010), která ukázala, že filosofové si v porovnání s nefilosofy vedou mnohem lépe v testu kognitivní reflexe (Cognitive Reflection Test, CRT; viz Frederick 2005), který na základě matematických úloh zkoumá, nakolik jsme schopní Systémem 2 přehodnotit intuice vycházející ze Systému 1. Výsledky ukázaly, že subjekty, které měly vysokoškolský stupeň filosofického vzdělání, byly v testu až třikrát úspěšnější. Nepodařilo se však objasnit, čím je to způsobeno – zda opravdu filosofickým „tréninkem“, nebo tím, že studium filosofie vyhledávají více lidé s těmito dispozicemi.

prostředkem Lysol, a část z nich pouze vodou. Znovu se ukázalo, že soudy jak filosofů, tak laiků¹⁸ jsou do jisté míry ovlivněny, ovšem každé jiným způsobem. Studenti byli ve svých hodnoceníh celkově přísnější. Filosofové měli, stejně jako v předchozí studii, tendenci hodnotit mírněji příklady, které byly uvedeny z pohledu třetí osoby. Až na hodnocení studentů ve verzi *pozorovatel* však vůně Lysolu obecně přispívala k tvrdšímu hodnocení. Tento poznatek je do jisté míry v protikladu ke studii Schnall et al. (2008), podle které je v tomto ohledu přitěžujícím faktorem naopak znechucení.



Graf 1, 2 Efekt aktér-pozorovatel u filosofů a laiků (převzato z Tobia et al. 2013a).

¹⁸ V tomto případě byli dotazovanými vysokoškolští studenti.

Značně podrobnou prací na téma filosofických morálních intuic je článek amerických filosofů Erica Schwitzgebela a Fieryho Cushmana (2015), kterým navázali na svůj předchozí experiment (Schwitzgebel a Cushman 2012). Soustředili se v něm na tak zvaný efekt zarámování (*framing effect*), pod který spadá i již zmíněný efekt aktér-pozorovatel, a efekt pořadí (*order effect*).¹⁹ Jak se totiž ukazuje, může mít na náš úsudek vliv jak způsob, jakým je myšlenkový experiment formulován, tak pořadí, v němž jsou jednotlivé scénáře představovány. Aby měly jejich závěry co největší výpovědní hodnotu, zaměřili se při vyhodnocování dat na filosofy, kteří o sobě uvedli, že se považují za odborníky v oblasti představovaných dilemat, a na filosofy, kteří si o sobě mysleli, že mají na danou problematiku stabilní názor. Zároveň po polovině účastníků požadovali, aby dané příklady co nejvíce refleктоvali a zvažili i jejich možné variace.²⁰ Jako materiál pro zkoumání efektu pořadí jim posloužily tři varianty *problému drezíny*. První byla klasická *výhybka*, druhá *most*. Ve třetí variantě bylo možné dělníky zachránit také pouze shozením člověka pod kola drezíny, ovšem za použití páky (*most-páka*). Pokud by filosofové byli opravdu erudovanější, nemělo by mít pořadí jednotlivých scénářů na jejich úsudek žádný vliv. Pravda je ovšem taková, že filosofové dopadli stejně špatně jako běžní lidé. Nejmarkantnější byl rozdíl v hodnocení *výhybky* – pokud byla předložena až jako druhá, to znamená po variantě *most* nebo *most-páka*, respondenti hodnotili zásah jako morálně horší, než pokud byla předložena jako první.²¹ Ke snížení biasu nepomohla ani reflexe jednotlivých případů. Obě skupiny zároveň hodnotily mírněji verzi *most-páka* než *most*, což podporuje tezi, že fyzický kontakt vnímáme z nějakého důvodu jako morálně přitěžující faktor. Nepodařilo se ovšem potvrdit poznatek z předchozí studie, podle nějž úsudky filosofů odpovídají principu dvojího účinku více v případě, že byli nejdříve seznámeni s *výhybkou*. U běžných lidí však byla podpora tohoto principu značná.

¹⁹ K efektu zarámování a efektu pořadí u běžných lidí viz Petrinovich a O'Neill (1996), Haidt a Baron (1996).

²⁰ Na tyto faktory se Schwitzgebel s Cushmanem zaměřili na základě kritiky filosofky Riny Rini, která poukázala na možné nedostatky jejich výzkumu z roku 2012 (Rini 2014).

²¹ Tento výsledek byl v souladu s poznatky studií Petrinovich & O'Neill (1996) a Wiegmann et al. (2012); naproti tomu Jennifer Zamzow a Shaun Nichols (Zamzow a Nichols 2009) pozorovali v případě *výhybky* opačný efekt. Možným vysvětlením může být rozdíl mezi otázkami – zatímco Petrinovich a O'Neill se subjektů ptali, co by v takovém případě udělaly, a Wiegmann s kolegy nakolik je podle nich vhodné, aby přihlížející zasáhl, Zamzow a Nicholse zajímalo, jaké řešení je podle respondentů morálně správné. Jejich závěry ale nemusejí mít takovou výpovědní hodnotu i z toho důvodu, že pracovali se značně malým vzorkem respondentů.

Pro zkoumání obou efektů najednou využili Schwitzgebel s Cushmanem známého příkladu *asijské nemoci* (Tversky a Kahneman 1981).

f) *Asijská nemoc*

Představte se, že se Spojené státy připravují na vypuknutí neobvyklé asijské nemoci, která podle prognóz zabije 800 osob. Jako obrana byly proti této nemoci navrženy dva alternativní programy A a B (C a D).

Verze I. – „save“

- Jestliže bude přijat program A, bude zachráněno 200 osob.
- Jestliže bude přijat program B, je zde 1/4 šance, že bude zachráněno 800 osob, a 3/4 šance, že nebude zachráněn nikdo.

Verze II. – „kill“

- Jestliže bude přijat program C, zemře 600 osob.
- Jestliže bude přijat program D, je zde 1/4 šance, že nezemře nikdo, a 3/4 šance, že zemře 800 osob.

Otázka pro obě verze: který z programů byste preferovali?

Běžně mají lidé tendenci volit ve verzi se slovesem „save“ první variantu, kdežto ve verzi se slovesem „kill“ riskantnější druhou variantu, a to i přesto, že co se počtu zachráněných osob týče, jsou obě zadání naprosto totožná.²² Respondentům byla společně s jednou verzí *asijské nemoci* předložena verze podobného dilematu, v němž hrozila nukleární katastrofa. Ta měla podle očekávání zabít 600 lidí a pravděpodobnost jejich záchrany byla 1/3 a 2/3. Dotazovaní dostali dilemata buď v pořadí „kill“ – „save“, nebo „save“ – „kill“. Ani v tomto experimentu neprokázali filosofové žádné zvláštní schopnosti. Jejich hodnocení byla ovlivněná pořadím a formulací scénářů stejně jako hodnocení laiků. Schwitzgebel s Cushmanem byli výsledky sami překvapení. I když se staví skepticky k možnosti překonání

²² Ve studii Tverskeho a Kahnemana hlasovalo ve verzi „save“ pro program A 72 % dotazovaných oproti pouhým 28 % volících program B. Ve verzi „kill“ byla situace opačná – k programu C se klonilo 22 % respondentů a k programu D 78 % (Tversky a Kahneman 1981, s. 453).

uvedených biasů, nevylučují, že opravdu vysoký stupeň odbornosti by je mohl alespoň trochu zmírnit.²³

Výzkumů zaměřených na morální soudy filosofů je k dispozici zatím relativně málo, a tak je samozřejmě potřeba brát jejich závěry s určitou rezervou. Jako problematická se může jevit například metoda internetových dotazníků, která byla použita nejčastěji. Proto je nutné počkat si v této oblasti na další experimenty. Studií, které ukazují, jak nepodstatné faktory mohou mít leckdy na naše úsudky vliv, už však existuje pěkná řádka. Tyto faktory nás ovlivňují ve většině případů nevědomě, to znamená, že působí na intuitivní Systém 1, který se značnou měrou podílí na podobě morálního přesvědčení. Jak jsme ale zatím viděli, ne vždy nás intuice navádějí tím správným směrem. Jestliže hodnocení morální správnosti může kolísat v závislosti na takových „drobnostech“, jako je formální podoba problému²⁴ či vůně čisticího prostředku, vrhá to na spolehlivost našich intuic stín pochybnosti.

2.3 Intuice a heuristiky

Důvod, proč nás Systém 1 občas svádí na scestí, lze do určité míry lépe vysvětlit, pokud se na jeho procesy budeme dívat jako na soubor jednoduchých heuristik. Tento přístup zároveň představuje jednu z možností, jak se pokusit alespoň částečně rozšifrovat způsob, jakým morální usuzování funguje.

Heuristiky jsou mentálními zkratkami, které nám dennodenně usnadňují život. Pracují totiž v podstatě za nás, a to velmi rychle a většinou nevědomě. Pohotově nám nabízejí řešení ve chvílích, kdy se potřebujeme rozhodnout či si o něčem utvořit úsudek. Ačkoliv vycházejí z procesů, které jsou vysoce sofistikované, samy o sobě nabízejí pouze přibližná řešení (Gilovich et al. 2002, s. 3). V tom tkví jejich výhoda i nevýhoda. Obecně totiž fungují velmi dobře, za určitých podmínek však mohou vést k systematickým chybám

²³ Ve svém závěru se pochybně vyjadřují k možnosti, že například hodnocení J. J. Thomson by se v závislosti na pořadí jednotlivých dilemat lišilo (Schwitzgebel a Cushman 2015, s. 136).

²⁴ Americký filosof Walter Sinnott-Armstrong na základě efektu zarámování a efektu pořadí přesvědčivě ukazuje, že žádná morálních přesvědčení nemohou být odůvodněna neinferečně, tedy tak, jak si představují intuicionisté. Viz Sinnott-Armstrong (2008).

v úsudku (Tversky a Kahneman 1974, s. 1124). Problém je, že ačkoliv tyto chyby dokážeme často racionálně odhalit, intuice nás i nadále silně navádějí k chybnému závěru.

Značný podíl na výzkumu heuristik a je doprovázejících biasů²⁵ mají psychologové Daniel Kahneman a Amos Tversky. Pěknou ukázkou toho, jak heuristiky fungují a kam náš úsudek mohou zavést, je jejich příklad s bankovní úřednicí Lindou, na kterém zkoumali tak zvaný klam konjunkce (*conjunction fallacy*) (Tversky a Kahneman 1983).

g) *Linda – bankovní úřednice*

Linda má třicet jedna let, je svobodná, přímočará a velmi chytrá. Vystudovala filosofii. Jako studentka se intenzivně zabývala otázkami diskriminace a sociální spravedlnosti a také se zúčastňovala protijaderných demonstrací.

Linda je bankovní úřednice.

Linda je bankovní úřednice a je aktivní ve feministickém hnutí.

(Kahneman 2012, s. 168-169)

Když Tversky s Kahnemanem položili lidem otázku, která ze dvou variant je podle nich pravděpodobnější, většina volila druhou možnost, a to i přesto, že, logicky vzato, mnohem pravděpodobnější je první varianta. Viníkem je v tomto případě tak zvaná heuristika reprezentativnosti (viz McRaney 2011, s. 246-250). Obecně má naše mysl tendenci vytvářet si pro snadnější třídění informací kategorie. V momentě, kdy přijde nová informace, snažíme se si ji k některé z těchto kategorií přiřadit. Tímto způsobem však vzniká celá řada stereotypních představ. Proto ve chvíli, kdy si přečteme, že se Linda „zabývala otázkami diskriminace a sociální spravedlnosti“, okamžitě si tuto charakteristiku spojíme s nabízenou informací, že je aktivní členkou feministického hnutí. Heuristika je tak silná, že naprosto vytlačí racionální uvažování Systému 2. Tento souboj systémů skvěle vystihuje reakce amerického evolučního biologa Stephena Jay Goulda, který k příkladu s Lindou uvedl, že i když si je vědom toho, že druhá varianta je méně pravděpodobná, malý

²⁵ Vynikajícími přehledy heuristik a s nimi spojeným biasů jsou knihy Davida McRaneyho *You're Not So Smart* (2011) a *You Are Now Less Dumb* (2013). První z nich vyšla i v češtině pod názvem *Nejste tak chytří, jak si myslíte* (2014).

homunkulus v jeho hlavě nepřestává skákat nahoru a dolů a křičet: „Vždyť ona přece nemůže být jen bankovní úřednice, přečti si popis!“ (Gould 1992, s. 469).²⁶

Slabina heuristik spočívá v jejich silné citlivosti na kontext – jakmile se ocitneme v situaci, která se nějakým způsobem vymyká naší dosavadní zkušenosti, přestávají spolehlivě fungovat. Dle heuristického přístupu se heuristiky do značné míry podílejí na utváření morálních intuic (Cosmides a Tooby 2006; Gigerenzer 2008; Sinnott-Armstrong et al. 2010). Podle německého filosofa Gerda Gigerenzera leží heuristiky, které používáme při řešení běžných problémů, i v jádru našeho morálního jednání (Gigerenzer 2008, s. 9). Heuristika sama o sobě není špatná ani dobrá. Nakolik správným směrem nás navede, záleží na prostředí a okolnostech (tamtéž, s. 3-4). To lze opět demonstrovat na oblíbeném *problému drezíny*. Americký profesor práva Cass Sunstein vysvětluje rozdílné reakce na *výhybku* a *most* jako výsledek heuristiky vycházející z distinkce konání/opomenutí (*action/omission*), která v nás vyvolává mylný dojem, že je mezi těmito verzemi principiální rozdíl (Sunstein 2005, s. 540-541). Drezína se může jevit ještě jako poměrně banální příklad. Sunstein ovšem upozorňuje na to, že heuristiky mohou mít nedozírné následky v oblasti politiky a práva. Uvažme například otázku eutanázie. Zde rozlišování mezi konáním a opomenutím hraje zásadní roli. Pro většinu lidí je smrt člověka způsobená odmítnutím života udržující léčby přijatelná. Naproti tomu vyhovění žádosti o injekci, která by pacientův život ukončila, se většině lidí nezdá morálně správné (tamtéž, s. 540).

Podle Gigerenzera se heuristiky mohou promítnout i do takových oblastí, jako je například dárcovství orgánů. Ve státech, kde je ze zákona dárcem orgánů každý, kdo neurčí jinak, je procento dárců značně vysoké. Naopak v zemích, kde je potřeba s darováním orgánů vyjádřit výslovný souhlas, je dárců velmi málo.²⁷ Gigerenzer tvrdí, že za tímto faktem stojí jednoduché pravidlo: v případech, kdy je možné od dané normy odstoupit, se většina z nás touto normou prostě řídí (Gigerenzer 2008, s. 3).

²⁶ Pokud není uvedeno jinak, překlad této i ostatních citací P. Ch. V originále: „But she can't just be a bank teller; read the description!“

²⁷ Výslovný souhlas je potřeba vyjádřit například v Dánsku (4,25 % dárců), Velké Británii (17,17 %) či Německu (12 %). Předpokládaný souhlas platí například v Rakousku (99,98 % dárců), Francii (99,91 %), Polsku (99,5 %) (viz Johnson a Goldstein 2004), ale i v České republice, kde v posledních letech počet osob nesouhlasících s posmrtným odběrem tkání a orgánů klesá; v roce 2004 vstoupilo do registru pouze 70 osob (viz Válková 2012).

Aplikace heuristik v oblasti morálky se na první pohled jeví jako slibný způsob, jak rozkrýt pozadí našeho morálního usuzování a jednání. Některé činy, které hodnotíme jako morálně špatné, lze považovat za důsledek biasů, jež z heuristik vycházejí (Herman 2014, s. 132). Cílem tohoto přístupu je heuristiky identifikovat a zjistit, co nás k chybným závěrům vede, respektive za jakých okolností a v jakém prostředí jsme k nim nejvíce náchylní. Následně se nabízejí dvě možnosti. Některé morální soudy bychom mohli vyhodnotit jako neodůvodněné, tak jako v případě s eutanázií. Druhou možností je modifikovat prostředí tak, aby v něm daná heuristika přinášela co největší užitek (Bunge a Skulmowski 2014, Gigerenzer 2008). Pokud využijeme příkladu s dárcovstvím orgánů, je vhodnější zavést předpokládaný souhlas, než spoléhat na dobré srdce spoluobčanů.

Otázkou však je, zda nejsou cíle tohoto přístupu příliš ambiciózní. Přiznám se, že mi silně připomínají Francis Kamm a její snahu o nalezení hloubkové struktury naší morálky, ačkoliv metodou se samozřejmě liší. V obou případech jde o nalézání skrytých principů, které formují či ovlivňují naše morální soudy a jednání. Ty jsou však záležitostí velmi složitých procesů, na které má vliv i celá řada na první pohled podružných faktorů. Ačkoliv již existuje značné množství studií zabývajících se touto tematikou, pořád jsme v jejím zkoumání v podstatě na začátku. Proto se mi snaha o identifikování heuristik/obecných principů jeví v oblasti etiky prozatím jako pouze více či méně úspěšná *post hoc* racionalizace. Velkou předností tohoto přístupu je však jeho kritický postoj k heuristikám a intuicím, který společně s výzkumy z jiných oblastí zpochybňuje roli intuic jako spolehlivých vodítek při utváření morálních soudů i jako dat, na kterých bychom měli stavět morální teorie.

3. Psychologicko-neurální výzkum morálního usuzování

Na základě dosud představených studií by se s trochou nadsázky mohlo zdát, že intuice si vystačí při tvoření morálních soudů ve většině případů v podstatě samy a že rozum, pokud jej intuice vůbec pustí ke slovu, zastává jen doplňující úlohu. Řečeno s pomocí Davida Huma, leckterý čtenář by mohl pojmout podezření, že „rozum je a měl by být pouze otrokem vášní, a nikdy by se neměl snažit zastávat jinou roli, než sloužit jim a poslouchat je“²⁸ (Hume 2007, 2.3.3.4). Jakkoliv se nám tento názor může zdát extrémní, v Humových šlépějích pokračuje i současný americký psycholog Jonathan Haidt. Značnou pozornost vzbudila jeho kritika racionalistických teorií, kterou vyjádřil v článku s příznačným názvem „Emotional Dog and Its Rational Tail“ (2001), v němž představil tak zvaný *sociálně intuicionistický model* (SIM, *social intuitionist model*)²⁹ morálního usuzování. V kontrastu k racionalistickému přístupu³⁰ Haidt tvrdí, že morální soudy jsou výsledkem rychlých, evolučně a sociokulturně získaných, automatických a z velké části nevědomých intuic a že vědomé morální usuzování (*moral reasoning*) je obvykle pouze *post hoc* racionalizací, kterou se snažíme své morální soudy zdůvodnit. Stejně jako Hume přirovnává morální soudy k estetickým soudům – když něco vidíme či slyšíme, bezprostředně v nás vzniká pocit souhlasu či odmítnutí. Demonstruje to na známém příkladu sourozenců Julie a Marka (viz Haidt et al. 2000), kteří se rozhodnou mít spolu sex. Dohodnou se, že oba použijí antikoncepci a že si tento zážitek ponechají jako tajemství. Oběma se společně strávená noc líbí, ale rozhodnou se ji již neopakovat. Otázka zní: je v pořádku, že spolu Julie a Mark měli sex? Pro většinu osob, a především pak pro ty z nás, kteří mají sourozence opačného pohlaví, je tato představa v lepším případě nepříjemná, v horším naprosto děsivá, čemuž odpovídá i okamžitá reakce většiny respondentů v Haidtově experimentu, podle nichž byl čin Julie a Marka morálně špatný. Když měli ovšem svůj postoj podepřít racionálním

²⁸ V originále: „Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.“

²⁹ „Sociální“ je model nazýván z toho důvodu, že klade důraz na působení sociokulturního prostředí, které se na našich intuicích, a tedy i morálních soudech, značnou měrou podílí. V českém prostředí více k Haidtovi viz Horský (2014).

³⁰ Haidt upozorňuje na to, že jeho model je antiracionalistický pouze ve velmi omezeném smyslu – tvrdí totiž, že morální usuzování je přímou příčinou morálního soudu jen velmi vzácně (Haidt 2001, s. 815).

argumentem a byli tak nuceni zvážit veškeré aspekty představené situace, byli často svým tvrzením zaskočeni a uznali, že pramení jen z jejich vnitřního pocitu.

Rozum může mít v Haidtově pojetí vliv na podobu morálního soudu v podstatě jen ve dvou případech, a to ještě velmi vzácně – když dojdeme k nějakému přesvědčení pouze na základě logické úvahy, která přebije jí odporující intuice,³¹ nebo když vědomě reflektujeme daný problém a snažíme se na něj dívat z více úhlů. Tím se spustí nová sada intuic, která nemusí být v souladu s původními intuicemi, a my si na jejím základě vytvoříme nový úsudek (Haidt 2001, s. 819, 829). Psychologové David Pizarro a Paul Bloom, kteří jsou zastánci umírněného racionalistického přístupu, souhlasí s Haidtem v tom, že role rozumu bývá často přeceňována, velmi kriticky se však staví k názoru, že až na výjimky je morální usuzování jen *post hoc* racionalizací (Pizarro a Bloom 2003). Převrací jeho model a tvrdí, že v reálném světě, kde neřešíme teoretické příklady, jako je ten s Julií a Markem, je klíčovým elementem při tvoření morálních soudů naopak vědomě řízené uvažování, tedy rozum (tamtéž, s. 195).

Rok 2001 byl ale pro etiku přelomový z jiného důvodu. Harvardský psycholog Joshua Greene vydal se svými kolegy studii (Greene et al. 2001), ve které za pomoci funkční magnetické rezonance (fMRI) zkoumal, které z mozkových oblastí jsou při morálním usuzování zapojeny a co to pro zastánce dvou výše uvedených přístupů – emotivismu a racionalismu – znamená. Na Greenův experiment následně navázala celá řada psychologických a neurovědných studií zkoumajících složitý mechanismus morálního usuzování a jednání. Na jejich základě postuloval Greene a jeho kolegové takzvanou *teorii duálních procesů* (TDP, *dual-process theory*), která je v současné době podpořena značným množstvím výzkumů.

³¹ Toho je ovšem podle Haidta schopných jen velmi málo osob, a to především filosofové. Zásadní také je, že intuice mohou být racionální úvahou přebity jen v případě, že nejsou příliš silné.

3.1 Teorie duálních procesů

Jádro teorie duálních procesů spočívá v názoru, že naše morální usuzování a jednání je výsledkem dvou do jisté míry propojených a vzájemně se ovlivňujících typů procesů – afektivních a kognitivních.³² Ve svém prvním experimentu sledovali Greene et al. (2001, replikace 2004) mozkovou aktivitu probandů při vyhodnocování šedesáti morálních a nemorálních dilemat. Příkladem nemorálního dilematu byla například otázka, zda vzhledem k určitému časovému omezení zvolit jako dopravní prostředek autobus či vlak. Morální dilemata byla rozdělena do dvou skupin – osobní a neosobní. V návaznosti na Thomson byla jako osobní dilemata, mezi nimiž byla i nám známá *transplantace a most*, označena ta, u nichž se dalo očekávat, že zásah do dané situace povede k vážnému ublížení na zdraví konkrétní osoby či skupiny osob a že toto ublížení nebude výsledkem odklonění stávající hrozby. Jako neosobní morální dilemata, která zahrnovala i *výhybku*, byla označena všechna ostatní. Greene a jeho kolegové očekávali, že v případě osobních dilemat bude možné pozorovat zvýšenou aktivitu v mozkových oblastech spojovaných s emocemi. Jejich předpověď se potvrdila. V porovnání s neosobními dilematy se ukázalo, že při hodnocení osobních dilemat jsou skutečně nejvíce aktivovány emoční oblasti mozku, kdežto oblasti spojovány s pracovní pamětí jsou aktivní méně. Poněkud zarážejícím je zjištění, že mozek reaguje podobně na případy, jako je *výhybka* a volba vhodného dopravního prostředku – některé z mozkových oblastí pracovní paměti totiž při vyhodnocování nemorálních a neosobních morálních dilemat nevykazovaly rozdílnou míru aktivity. V situacích, kdy účastníci i přes silný emoční odpor hodnotili v osobním dilematu zásah jako vhodný, potřebovali pro svou odpověď více času, než když jej, v souladu se svými emocemi, hodnotili jako nevhodný. Naproti tomu v hodnocení dalších dvou druhů dilemat časový rozdíl nebyl.³³ Tyto výsledky jsou klíčové především ve vztahu k racionalistickému přístupu

³² Greene běžně používá rozlišení mezi „emocemi“ či „afekty“ na jedné straně a „kognicí“ na straně druhé. Ačkoliv sám uznává, že tato distinkce je vytvořena uměle, je v rámci dané problematiky poměrně nápomocná. Jako „emoce“/„afekty“ označuje procesy, které mají přímou motivační schopnost. Naproti tomu „kognicí“ jsou míněny ty procesy, které tuto schopnost postrádají, nicméně mohou se propojit s emočními/afektivními procesy a společně tak vést k jednání, které je flexibilní a záměrné (Greene et al. 2004, s. 397-398). Tyto procesy však nejsou totožné s automatickými a vědomě řízenými procesy – jak automatické, tak vědomě řízené procesy mají afektivní i kognitivní složku (Cushman a Greene 2012).

³³ Ačkoliv se tento fakt podařilo replikovat v několika dalších studiích, po pečlivější analýze se ukázalo, že delší reakční čas je možné pozorovat zřejmě pouze u jedinců, kteří mají obecně menší tendence volit v případě dilemat utilitaristické řešení. Naproti tomu jedinci vykazující utilitaristické sklony potřebují ke svému rozhodnutí méně času, než když je jejich závěr neutilitaristický (Greene et al. 2008; Greene 2009).

– je zřejmé, že emoce se na utváření morálního soudu zásadním způsobem kauzálně podílejí, což se nejmarkantněji projevuje právě u osobních dilemat, jež v nás vyvolávají silnou afektivní reakci.

Greena a jeho tým dále zajímalo, v jakém vztahu spolu kognitivní a emoční složka jsou. Testovali proto dvě hypotézy (Greene et al. 2004): 1. Delší reakční čas v případě osobních morálních dilemat je výsledkem „souboje“ mezi silnou emoční reakcí a procesy řízené kognice a abstraktního uvažování. 2. Procesy kognitivní kontroly jsou v konfliktu se sociálně-emoční reakcí, kterou však dokáží regulovat, a vést nás tak v případě dilemat k méně příjemnému, ovšem prospěšnějšímu konsekvencialistickému řešení. Za důkaz pravdivosti obou hypotéz by bylo možné považovat zvýšenou míru aktivity v předním cingulárním kortexu (ACC), který pravděpodobně funguje jako detektor konfliktu mezi aktivovanými mozgovými oblastmi, a zároveň také v dorzolaterálním prefrontálním kortexu (dlPFC), jež je oblastí pracovní paměti a je zodpovědný i za abstraktní uvažování a kognitivní kontrolu (Greene et al. 2004; viz obr. 2, 3).³⁴ Je rovněž spojován s vědomým uvažováním a aplikací pravidel při řešení problémů (Cushman et al. 2012).

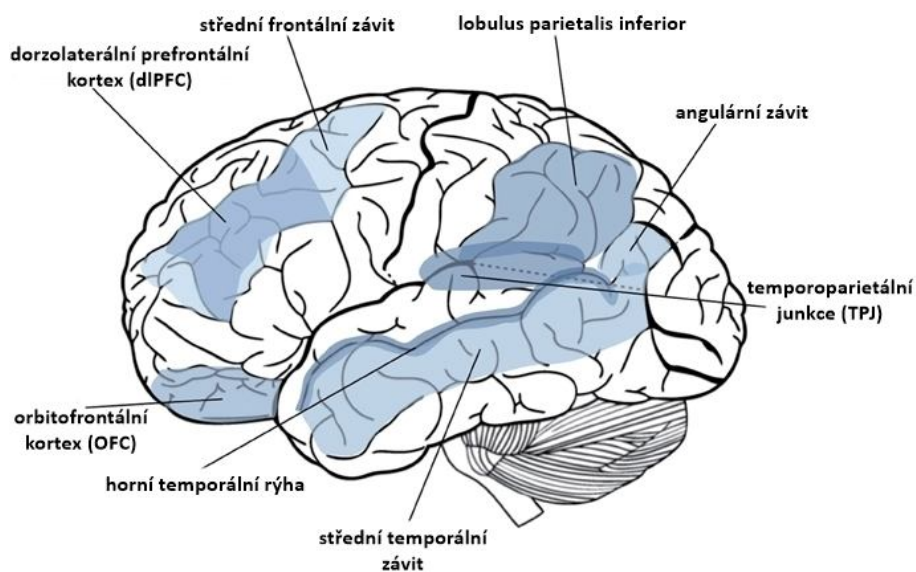
V první části experimentu se proto Greene et al. (2004) zaměřili na rozdíl mezi snadnými a obtížnými morálními dilematy. Toto rozdělení bylo provedeno na základě reakčních časů u každého jednotlivce zvlášť, i když se nakonec ukázalo, že délka reakcí se mezi respondenty u jednotlivých scénářů zásadním způsobem nelišila. Snadným dilematem byl kromě *mostu* například případ nezletilé matky, která se má rozhodnout, zda zabije své nechtěné čerstvě narozené dítě. Obtížná morální dilemata byla konstruována tak, aby se v jejich rámci musely subjekty rozhodnout, zda budou jednat ve prospěch co největšího celkového užitku, nebo zda poruší osobní morální zásadu. Jedním z takových dilemat bylo i tak zvané *plačící dítě*.

³⁴ Protože se přece jen jedná o filosofickou práci, uvádím u všech výzkumů jen ty mozkové oblasti, které sehrávají v daných situacích nejpodstatnější úlohu a které jsou klíčové i vzhledem k následujícímu výkladu. K podrobnějším výsledkům viz odkazované studie. Systematický přehled funkcí jednotlivých mozkových oblastí podílejících se na morálním usuzování nabízí Greene a Haidt (2002) a Pascual et al. (2013).

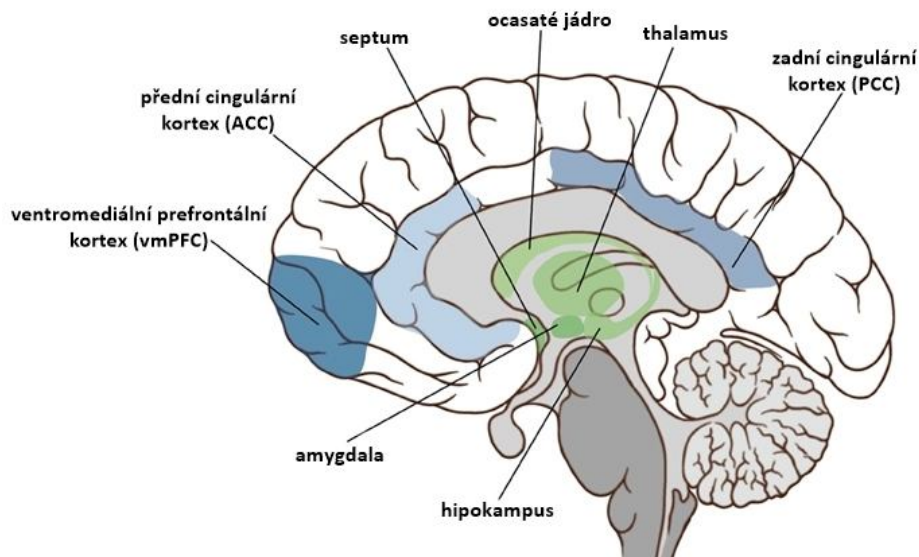
h) *Plačící dítě*

Představte si, že do vaší vesnice vtrhlo nepřátelské vojsko, které dostalo jako rozkaz vyvraždit všechny zbývající obyvatele. Vám se společně s několika dalšími vesničany podařilo ukrýt ve sklepech rozlehlého domu. Venku slyšíte hlasy vojáků, kteří k němu přicházejí s úmyslem najít nějaké cennosti. Vaše malé dítě však začne plakat, a tak mu položíte dlaň přes ústa. Jestliže ji odděláte, jeho pláč přiláká vojáky a ti zabijí všechny včetně vás a vašeho dítěte. Abyste zachránil/a sebe i ostatní, musíte své dítě zadusit. Otázka zní: je správné zadusit své dítě v zájmu záchrany spoluobyvatel a sebe sama?

Ve druhé části experimentu byla pozornost upřena pouze na obtížná morální dilemata, konkrétně na rozdíl mezi utilitaristickými a neutilitaristickými odpověďmi. Výsledky z obou částí experimentu potvrdily jak první, tak i druhou hypotézu. U obtížných morálních dilemat byl v porovnání se snadnými morálními dilematy opravdu více aktivován ACC a DIPFC. V situacích, kdy se subjekty při řešení obtížného morálního dilematu rozhodly zvolit utilitaristické řešení, bylo možné pozorovat zvýšenou aktivitu v oblastech spojovaných s vědomým uvažováním a kognitivní kontrolou, opět především v DIPFC. Řečeno jednodušeji, tyto výsledky podporují tezi, že ve chvílích, kdy se snažíme se protiintuitivně rozhodnout, nastupuje proces řízené kognice, jenž se dostává do sporu s emocemi, nad kterými však v rozhodujícím momentu dokáže zvítězit.



Obr. 2 Mozkové oblasti podílející se na morálním usuzování a jednání I (převzato z Pascual et al. 2013).



Obr. 3 Mozkové oblasti podílející se na morálním usuzování a jednání II (převzato z Pascual et al. 2013).

Že jsou pro správně fungující morální usuzování nezbytné jak afektivní, tak i kognitivní procesy, se podařilo podložit i výzkumy provedených na pacientech, kteří utrpěli poškození ventromediálního prefrontálního kortexu (vmPFC). Pravděpodobně nejznámějším je v tomto ohledu případ Phinease Gage (Damasio et al. 1994; Damasio 2000), který v 19. století pracoval jako předák na stavbě železnice. Mezi svými spolupracovníky byl znám pro svou přátelskou a spolehlivou povahu. Při odstřelování skály mu skrze čelní mozkové laloky proletěla dlouhá kovová tyč, kterou upěchoval střelný prach. Podivné na celém případě bylo, že Gage se pár vteřin po nehodě zdál být až na zranění naprosto v pořádku – celou dobu byl plně při vědomí a dokázal dokonce s ostatními komunikovat. První problémy se objevily již během rekonvalescence a trvaly až do konce Gageova života. Jeho charakter prošel razantní změnou. Přátelská povaha byla ta tam – stal se z něj náladový, neuctivý a vulgární hrubián, který nerespektoval společenské normy. Moderní výzkumy ukazují, že ventromediální prefrontální kortex je pro sociální a morální chování naprosto zásadní (Greene et al. 2004; Greene a Haidt 2002). Zpracovává a reguluje emoce, což je nejvíce patrné v případech, kdy musíme řešit porušení nějaké morální normy. Pravděpodobně však také slouží k integraci protikladných – emocionálních a utilitaristických – tendencí v rámci vytvoření konečného morálního soudu (Shenhav a Greene 2014). Pacienti, kteří mají tuto oblast poškozenou, v ní vykazují v porovnání se

zdravými jedinci menší mozkovou aktivitu, což je vede k větší ochotě volit v případě osobních morálních dilemat utilitaristické řešení, navíc jim k jejich rozhodnutí stačí podstatně kratší čas. Hodnocení nemorálních a neosobních morálních dilemat je však u obou skupin totožné (Ciaramelli et al. 2007; Greene 2007; Koenigs et al. 2007). Tito pacienti nemají problém s rozpoznáním morálního prohřešku obecně, ale pouze když pro něj neexistuje závazné společenské pravidlo. Je to z toho důvodu, že jim chybí správná emoční reakce, která běžného jedince upozorní na nevhodnost či nesprávnost takového jednání. Jejich citlivost k sociálním a morálním hodnotám je obecně snížena (Ciaramelli et al. 2007; Koenigs et al. 2007). V situacích, kdy jsou provokováni nebo se cítí frustrovaní, jsou však přehnaně vznětliví a občas až agresivní. Deficit v regulaci emocí tohoto typu se může negativně promítnout i do oblasti ekonomického rozhodování, což potvrzuje fakt, že vmPFC pacienti mají ve *hře na ultimátum (ultimatum game)* tendenci více odmítat nespravedlivé nabídky (Koenigs a Tranel 2007). Zároveň jsou naprosto apatičtí k následkům svého jednání, ať už pozitivním, nebo negativním (Bechara et al. 2000).

Není proto divu, že vznik morálky je velmi úzce spjat s vývojem prefrontálního kortexu, který patří k evolučně mladším mozkovým oblastem (Moll et al. 2005). Aby naši předci zvýšili své šance na přežití a zároveň mohli šířit dál své geny, museli začít kooperovat s ostatními členy skupiny – sobecký přístup se totiž ve většině případů nevyplácel (Greene 2013; Tomasello 2009). V podstatě jsme tak byli přirozeným výběrem postupně donuceni starat se i o blaho druhých. Prefrontální kortex je sídlem vyšších kognitivních funkcí (Decety 2014) – jazyka, teorie mysli a řídicích funkcí - jež jsou spolu s regulací vlastních emocí pro spolupráci a efektivní dosahování zamýšlených cílů nezbytné. Hraje rovněž klíčovou roli při osvojování morálních hodnot a norem během dospívání (Moll et al. 2005). Součástí naší morální výbavy je i tendence trestat ty, kteří tyto normy nedodržují, podvádějí nebo se jen tak zvaně „vezou“ (De Schrijver 2009). Starost o druhé a společnost celkově je proto silně propojena se vznikem morálních emocí, jako jsou soucit, pocit provinění, stud, hrdost, znechucení, úcta či rozhořčení (Moll et al. 2005). Pohlížet na naše morální usuzování a jednání jako na výsledek evolučního vývoje na jedné straně a působení sociokulturního prostředí na straně druhé je nápomocné především ve chvílích, kdy se snažíme pochopit, proč v určitých situacích činíme daná morální rozhodnutí a proč citlivě reagujeme na některé morálně irelevantní faktory. Například amygdala, která je evolučně starší oblastí

mozku spojovanou s emocemi, je zřejmě zodpovědná za naši silnou averzi k bolesti a úmyslnému ublížení, kterou pociťujeme právě při představě shození tloušťka do kolejí, což nás následně vede k morálnímu odsouzení takového činu (Shenhav a Greene 2014). Je také nepostradatelná pro plné vyvinutí a fungování empatie (Decety et al. 2013; Hesse et al. 2016; viz kap. 3).

I když mají výše uvedené závěry a vysvětlení zatím z velké části spíše hypotetický charakter, je možné na jejich základě tvrdit, že zastánci jak emotivistického, tak racionalistického přístupu mají do určité míry pravdu, ovšem jejich teorie samy o sobě jsou příliš extrémní. Naše emoce hrají při utváření morálního soudu nezbytnou úlohu, o čemž svědčí aktivace emočních mozkových center a náš sklon jednat pokud možno v souladu s vlastními pocity. Ovšem i silné emoce můžeme korigovat vědomě řízenými kognitivními procesy. Ačkoliv Haidtově modelu nelze upřít celou řadu předností, není bohužel v tomto ohledu zcela udržitelný. Vědomé morální usuzování nemusí být ve valné většině případů jen pouhou *post hoc* racionalizací již utvořeného intuitivního morálního soudu. Je naopak zřejmé, že to, co Haidt považuje za spíše ojedinělé případy, se může dít, tak jako v případě volby utilitaristického řešení, docela běžně a nemusí být jen výsadou filosofů (viz Cushman et al. 2012; Paxton et al. 2012). Teorie duálních procesů nabízí kompromisní řešení: na utváření morálního soudu se podílejí jak emoce, tak řízené kognitivní procesy. Jeho výsledná podoba se odvíjí od toho, které z mozkových oblastí jsou vzhledem k okolnostem více zapojeny, respektive které z nich mají v konečné fázi poslední slovo. Obě složky jsou však vzájemně propojené a do určité míry na sobě závislé. Klíčové ovšem je, že na morálním usuzování se nepodílí konkrétní mozková oblast – k jeho správnému fungování je, bez velkého přehánění, potřeba celý mozek (Greene a Haidt 2002; Greene et al. 2004; Young a Dungan 2012; viz obr. 2, 3).

3.2 Teorie duálních procesů a faktory ovlivňující morální usuzování

V předchozích částech jsme si již do jisté míry ukázali, že jsou naše intuice a z nich vycházející morální přesvědčení nestabilní a proměňují se v závislosti na okolnostech. Výčet faktorů, které mohou naše morální soudy a jednání ovlivnit, tím však zdaleka nekončí.

Psychologický výzkum spojený s poznatky neurálních věd nám umožňuje podívat se na tuto problematiku z trochu jiného úhlu – odkrývá mechanismy, které za naším usuzováním stojí. Prací zabývajících se tímto tématem existuje k dnešnímu dni již skutečně mnoho. Z toho důvodu se v této podkapitole zaměřím především na studie, které v rámci svých experimentů pracují s morálními dilematy a jejichž závěry mají přímý dopad na dvě základní etické teorie, deontologii a utilitarismus.

Pravděpodobně nejpodstatnějšími faktory – alespoň ve vztahu k *problému drezíny* a podobným dilematům – jsou fyzický kontakt s obětí, užití fyzické síly, prostorová vzdálenost a úmysl, a to především ve chvílích, kdy se některé z nich vyskytují souběžně. Nalolik je přítomnost fyzické síly, vzdálenosti a fyzického kontaktu pro podobu morálního soudu určující, zkoumali Greene et al. (2009) za pomoci čtyř variant *problému drezíny* obsahujících různé kombinace uvedených faktorů. *První* z nich byla verze *most*, ve *druhé* měly subjekty rozhodnout, zda má přihlížející shodit na koleje tloušťka padacími dveřmi za pomoci vzdáleného spínače (*padací dveře*), ve *třetí* byla situace stejná jako u klasického *mostu*, pouze s tím rozdílem, že tloušťka neměl být shoden holýma rukama, ale za použití tyče, a konečně *čtvrtá* verze byla podobná *padacím dveřím*, ovšem přihlížející i spínač byli v těsné blízkosti tloušťky. Jako zásadní se ukázalo být pouze užití fyzické síly, ostatní dva faktory neměly na výsledný morální soud určující vliv. Toto zjištění umožňuje zpřesnit závěry Cushmana et al. (2006; viz kap. 2.1.) – důvodem, proč subjekty hodnotily jako přitěžující *princip kontaktu*, nebyl zřejmě fyzický kontakt sám o sobě, ale právě zapojení fyzické síly. Ve druhém experimentu se Greene et al. (2009) zaměřili na kombinaci fyzické síly a úmyslu. Zde si vypůjčili *problém drezíny* ve verzích *smyčka* a *smyčka-objekt* (viz kap. 2.1.), jež byly doplněné o scénář, ve němž může přihlížející zachránit pět dělníků tak, že poběží přes most a přehodí výhybku umístěnou za tloušťkou. V jeho první variantě do tloušťky nešťastnou náhodou vrazí a ten spadne na koleje, ve druhé je okolnostmi donucen do něj záměrně strčit. Právě v poslední verzi hodnotili respondenti zásah jako nejméně přijatelný, což znamená, že na *záměrné* užití síly jsme z nějakého důvodu citliví nejvíce. V případě *neúmyslného* užití fyzické síly se totiž zásadní efekt neobjevil, což podporuje hypotézu, že je jako přitěžující faktor vnímáno jen v případě, kdy slouží jako prostředek k dosažení cíle.

Záměr však nemusí hrát roli pouze v situaci, kdy je spojen s přítomností fyzické síly. Obecně máme totiž tendenci pohlížet na aktivní ublížení přísněji než na ublížení pasivní (tak zvaný *omission effect*, viz Cushman et al. 2012; Cushman a Greene 2012), a to i přesto, že tento postoj nedokážeme většinou zdůvodnit (Cushman et al. 2006). Nemusí jít přitom pouze o distinkci mezi *zabít* a *nechat zemřít*, ale i o ublížení, které je výsledkem nehody. V těchto případech v nás vzniká ambivalentní pocit – samotné ublížení hodnotíme negativně, ovšem nepřítomnost úmyslu nás nutí pohlížet na celou záležitost mírněji (Cushman a Greene 2012). Proč tomu tak je, lze objasnit prostřednictvím teorie duálních procesů. Když posuzujeme aktivní a pasivní ublížení rozdílně, jsou oblasti spojované s řízenou kognicí méně aktivní a konečný soud je tak výsledkem spíše našich emocí. Avšak ve chvíli, kdy se snažíme hodnotit oba činy rovnocenně, vykazují oblasti řízené kognice, především dorzolaterální prefrontální kortex (dlPFC), nadměrnou aktivitu (Cushman et al. 2012). To znamená, že afektivní a kognitivní mechanismy se dostávají do konfliktu, v důsledku čehož vzniká právě pocit rozpolcenosti. Citlivost, s jakou reagujeme na úmyslné ublížení, se odráží i na rozšíření očních zornic – při pozorování úmyslného ublížení jsou zornice širší než při pozorování náhodného ublížení (Decety et al. 2012).

Teorii duálních procesů podporuje i zjištění, že jsme za určitých okolností mnohem více utilitarističtí, pokud jsme nuceni učinit rozhodnutí v cizím jazyce. Costa et al. (2014) si pro svůj výzkum vybrali několik skupin bilingvních osob a předkládali jim *problém drezíny* ve variantě *most*. Ukázalo se, že když měli respondenti zhodnotit dilema, které bylo formulováno v jejich rodném jazyce, volili deontologické řešení častěji, než když bylo formulováno v cizím jazyce. Aby Costa a jeho tým vyloučili možnost, že je tento rozdíl způsoben špatným porozuměním či kulturní podmíněností, zahrnuli do druhého experimentu i variantu *výhybka* – pokud by byl totiž rozdíl v odpovědích způsoben špatným porozuměním, muselo by se to promítnout i do jejího hodnocení. Jestliže by svou roli sehrály kulturní normy, museli by mluvčí jednotlivých jazyků hodnotit *výhybku* rozdílně. Ani jedna z možností se nepotvrdila. Podle Costy et al. to znamená, že v porovnání s rodným jazykem snižuje cizí jazyk naši emoční reakci a naopak umožňuje pustit ke slovu řízené kognitivní procesy. Tento efekt je zřejmě tak velký, že kognitivní zátěž způsobená zpracováním cizího jazyka v tomto případě nehraje až tak velkou roli. Vliv jazyka na naše emoce potvrzuje i fakt, že jsme, alespoň podle výsledků testu odezvy kožní vodivosti,

citlivější k emocionálně zbarveným větám pronesených v rodném jazyce a že lhaní je pro nás jednodušší v cizím jazyce (Caldwell-Harris a Ayçiçeği-Dinn 2009).

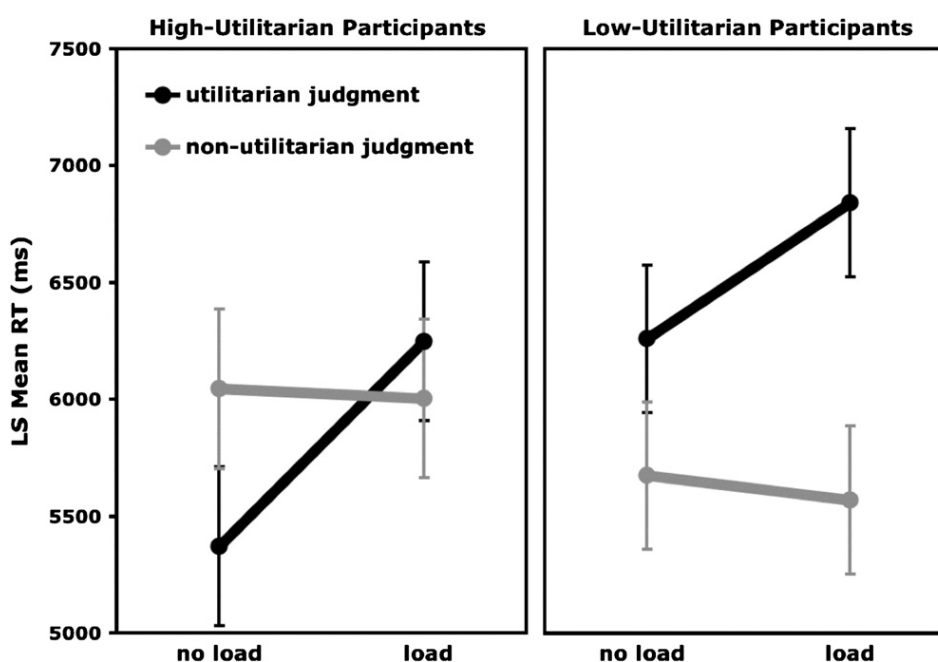
Vliv na náš úsudek může mít i momentální rozpoložení. Valdesolo a DeSteno (2006) zkoumali, nakolik ovlivňují naši ochotu zvolit utilitaristické řešení pozitivní emoce. Využili k tomu opět *problému drezíny*, konkrétně variant *výhybka* a *most*. Subjektům byl nejdříve promítnut pětiminutový úryvek z populární americké show *Saturday Night Live*, po němž měly na sedmibodové škále zhodnotit, nakolik pozitivně se cítí. Kontrolní skupina se musela spokojit pouze se stejně dlouhou ukázkou z dokumentu o malé španělské vesnici. Následně měly obě skupiny za úkol vypořádat se s jednotlivými dilematy. Subjekty, které své emoce hodnotily vysoce pozitivně, vykazovaly oproti ostatním větší ochotu shodit tloušťka do kolejí. Na řešení *výhybky* však jejich rozpoložení vliv nemělo. Ačkoliv se toto zjištění může jevit jako dobrá správa pro všechny příznivce utilitarismu, situace naneštěstí není tak jednoduchá, jak by se mohlo zdát. Strohminger et al. (2011) prokázali, že ne všechny pozitivní emoce z nás činí větší utilitaristy. Zaměřili se na pocit veselí, spojovaný s humorem, a pocit povznesení, který v nás vzniká například ve chvílích, kdy přihlížíme nějakému morálně ušlechtilému činu. Experiment probíhal podobně jako ten předcházející: první skupina respondentů si vyslechla audio nahrávku z žánru *stand-up* komedie, druhá inspirativně laděný příběh z oblíbené série knih *Slepičí polévka pro duši* a kontrolní skupina přednášku z cyklu *Science and the City*. První dvě skupiny měly poté zhodnotit subjektivní stupeň veselí či povznesení. Za zmínku určitě stojí, že všechna dilemata byla formulována ve třetí osobě. Výsledky ukázaly, že čím veselejší subjekty byly, tím byly ochotnější obětovat jedince ve prospěch většiny. Naproti tomu někteří z respondentů ovlivněných *Slepičí polévkou pro duši* takovou možnost častěji odmítali. Znamená to tedy, že ne vždy dokáží pozitivní emoce zvítězit nad těmi negativními a vést nás k racionálně správnému závěru, o čemž svědčí i fakt, že například dobrá nálada způsobená požitím alkoholu na náš úsudek vliv nemá (Duke a Bègue 2015).³⁵ Jisté ovšem je, že náš morální úsudek můžeme do jisté míry aktuálně zakoušenými emocemi modifikovat.

³⁵ Vyšší hladina alkoholu v krvi však koreluje s větší ochotou volit v případě *mostu* utilitaristické řešení, což může být důsledkem narušení sociální kognice způsobeného požitím alkoholu (Duke a Bègue 2015).

Dalším faktorem, který se může do konečné podoby morálního úsudku promítnout, je vizuální představitivost. Amit a Greene (2012) rozdělili účastníky svého výzkumu na dvě skupiny na základě toho, zda disponovali většími verbálními nebo vizuálními kognitivními schopnostmi. Jedinci s větší vizuální představitivostí volili v rámci obtížných morálních dilemat častěji deontologické řešení, a to i přes rozdíly ve vzdělání, politickém a ekonomickém názoru a náboženské víře. Když bylo jejich uvažování přerušeno úkolem vyžadujícím zapojení pracovní paměti, byly jejich soudy častěji naopak více utilitaristické. V poslední fázi experimentu, která se soustředila pouze na porovnání *výhybky a mostu*, byli dotázáni, zda si danou situaci představili „v hlavě“ a zda se při tom zaměřili více na jedince, který měl být obětován, nebo na skupinu osob, která měla být zachráněna. Ukázalo se, že na rozdíl od *výhybky* si subjekty u verze *most* mnohem více představovaly dělníka, jehož život měl být předčasně ukončen, než skupinku, jež se mohla radostně vrátit domů na večeři, což je podvědomě vedlo k deontologickému závěru. I když se osobně domnívám, že tyto výpovědi mohly být z velké části spíše dílem konfabulace, Amit a Greene na základě celého experimentu docházejí k závěru, že lidé mají zřejmě tendenci soustředit se více na ublížení než na cíl, kterého bude díky němu dosaženo. Tento faktor nemusí být tak významný v běžném životě, ovšem ve filosofii může mít nedozírné následky. Jestliže se někteří filosofové snaží pouze na základě vlastní důkladné introspekce dobrat správného řešení, pak je možné, že velká fantazie, jíž se chlubí například Francis Kamm, může být v některých případech spíše tak trochu na obtíž.

Jedním z faktorů, které nám mohou ulehčit či ztížit rozhodnutí ve prospěch utilitárního řešení, je i míra kognitivní zátěže. Greene et al. (2008) opět předkládali subjektům sérii osobních a neosobních morálních dilemat. Soustředili se při tom pouze na obtížná morální dilemata, včetně *plačícího dítěte*, a na porovnání reakčního času u utilitaristických a neutilitaristických odpovědí. V průběhu experimentu byla subjektům na pozadí obrazovky promítána série číslic. Jejich úkolem bylo odpovědět, zda souhlasí s utilitaristickým řešením, či nikoliv, a zároveň zmáčknout tlačítko pokaždé, když se na obrazovce objevila číslice „5“. Kontrolní skupina měla za úkol pouze zodpovědět daná dilemata. Ukázalo se, že když byly subjekty vystaveny vyšší kognitivní zátěži, zvolit utilitaristické řešení jim trvalo v průměru o tři čtvrtě sekundy déle. Tento rozdíl se však neobjevil v případě neutilitaristického rozhodnutí. Greene a jeho kolegové se dále zaměřili

na porovnání skupiny účastníků, kteří obecně vykazovali znatelnější utilitaristické sklony, s těmi, kteří tato řešení obecně volili méně. Zde se kognitivní zátěž na tvorbě morálního soudu podepsala stejně jako u prvního experimentu. Rozdíl byl pouze v tom, že prouutilarističtí respondenti potřebovali ke svému rozhodnutí všeobecně méně času (viz graf 3). Překvapivé je, že míra kognitivní zátěže se neodrazila na výsledném poměru utilitaristických a neutilitaristických odpovědí. Znamená to, že tento faktor neovlivňuje, zda se rozhodneme konsekvencialisticky, ale spíše jak dlouho nám učinit toto rozhodnutí potrvá. Pointa celého výzkumu však spočívá v něčem jiném. Jeho závěry podporují tezi, podle níž jsou utilitaristické morální soudy z velké části výsledkem řízeného kognitivního procesu. Proto se ve chvíli, kdy musíme řešit problém, jenž zaměstnává podobné mozkové oblasti, proces zvažování zpomalí a rozhodnutí nám tak trvá o něco déle.



Graf 3 Vliv kognitivní zátěže na dobu potřebnou k utvoření morálního soudu u osob s obecně většími a menšími utilitaristickými sklony (převzato z Greene et al. 2008).

3.3 Implikace pro filosofii

Pokud shrneme závěry dosud představených studií, je zřejmé, že na konečné podobě morálních soudů se podílejí afektivní procesy, které pracují automaticky a většinou nevědomě, ve spolupráci s řízenými kognitivními procesy, které jsou často, ne však vždy, naopak vědomé. Tyto rozdílné typy procesů však neleží jen v jádru našich morálních přesvědčení, ale můžeme u nich hledat i kořeny dvou vlivných etických teorií – deontologie a utilitarismu. Greene ve svém brilantním článku „The Secret Joke of Kant’s Soul“ představil na první pohled poněkud kontroverzní myšlenku, podle níž tyto teorie nejsou ani tak filosofickým vynálezem, jako spíše reprezentací dvou rozdílných, výše popsaných psychologických systémů. Zjednodušeně řečeno, za deontologickými zásadami stojí naše emoce, kdežto utilitarismus je výsledkem racionálních procesů (Greene 2008).³⁶

S ohledem k utilitarismu není Greenova teorie možná tak překvapivá, jako v případě deontologie. Utilitarismu bývá často vytýkáno, že je protiintuitivní. Bentham prohlašoval, že jediným správným principem, ze kterého má naše jednání vycházet, je užitečnost (Bentham 2007, kap. 2, § XIX.). Mill, jehož pojetí utilitarismu je méně radikální, tvrdil, že dostaneme-li se do morálně svízelné situace, máme zvolit řešení, které přinese více užitku, i když uznává, že „aplikace této normy může být obtížná, ale je lepší než vůbec žádná“ (Mill 2011, kap. II, § 26). Pokud by se tedy tloušťák ocitnul na mostě s podobně svědomitým utilitaristou, byly by jeho dny sečteny. Ačkoliv je konsekvenzialismus lákavou teorií, ve své ideální podobě je pro běžného jedince v podstatě nerealizovatelný. Jelikož nejsme pouze racionálně uvažujícími stroji, ale i emocionálními bytostmi, jsou pro nás jeho nároky příliš vysoké. Vyžaduje od nás totiž, abychom své emoce upozadili a řídili se pouze jasným racionálním kalkulem. Tomu odpovídá i způsob, jakým náš mozek reaguje, když jsme nuceni rozhodnout se v obtížně řešitelných situacích utilitárně správně – nejdříve je spuštěna odmítavá emoční reakce, po níž do hry vstupuje vědomý kognitivní proces, který se se silnými afekty dostává do konfliktu, až nad nimi v konečné fázi souboje vítězí. Toto vítězství je však vykoupeno přetrvávajícím pocitem nespokojenosti.

³⁶ Deontologií rozumí Greene takový přístup, jenž klade důraz na morální pravidla vyjádřená ve formě práv a povinností. Naproti tomu utilitarismus definuje jako přístup, který hodnotí morální hodnotu činu pouze podle jeho následků (Greene 2008, s. 37).

Co se týče nároků na jedince, musí podobnému problému jako utilitarismus čelit i deontologie. Stačí si vzpomenout na Kanta a jeho kategorický imperativ, který nám nařizuje nejednat s člověkem pouze jako s prostředkem vedoucím k dosažení cíle (Kant 2014, s. 56-57). Tvrdohlavost, s jakou Kant své zásady razí, jej občas vede ke zcela absurdním závěrům. Za naprosto zavrženíhodnou neváhá označit například homosexualitu (Kant 1991, s. 277³⁷), masturbaci, která je podle něj ještě horší než sebevražda (tamtéž, s. 424-426), či lež, a to dokonce i takovou, která je pronesena s dobrým úmyslem (tamtéž, s. 429-431). Kant se samozřejmě snaží svá tvrzení racionálně zdůvodnit: jak homosexuální styk, tak masturbace jsou nepřirozené, protože nevedou ke zplození potomků, a jsou tak jen způsobem, jak uspokojit vlastní chtíč, což v jeho očích snižuje člověka na úroveň zvířat. Nepochybně by i v současnosti Kantovým slovům někteří jedinci souhlasně přikyvovali. Problém ovšem je, že tyto argumenty ve skutečnosti *vůbec nevysvětlují*, proč jsou uvedené činnosti *morálně špatné*. Potíž celé deontologie tkví podle Greena v tom, že její principy jsou ve výsledku jen produktem *post hoc* racionalizace, nikoliv „pravého“ racionálního uvažování, jako je tomu v případě utilitarismu (Greene 2008). Stejně jako je některým nepříjemná představa sourozeneckého incestu, tak se Kantovi přičítá homosexualita a, poněkud nepochopitelně, i některé volnočasové aktivity.

Kantovo přísné odsouzení lži se může jevit na první pohled odlišně. Tvrdí totiž, že „být ve všech prohlášeních pravdomluvným (upřímným) je nedotknutelným a bezpodmínečným rozkazem *rozumu*, jenž nemůže být omezován ohledem na prospěšnost“³⁸ (Kant 1927, s. 363; kurzíva P. Ch.). To podle Kanta znamená, že i když nám u dveří zazvoní vrah a bude se ptát po své oběti, kterou ukrýváme ve sklepě, máme mu ji beze všeho vydat (Kant 1927), protože lží ničí člověk svou lidskou důstojnost (Kant 1991, s. 429). Tento závěr se zdá být naprosto v rozporu s běžnými intuicemi. Domnívám se však, že i přesto jej lze na jejich základě vysvětlit. Greene a Paxton (2009) zkoumali, nakolik se liší neurální aktivita při čestném a nečestném jednání. Zjistili, že když subjekty jednaly nepoctivě, tedy lhaly, vykazovaly v porovnání s poctivým jednáním zvýšenou mozkovou aktivitu v oblastech spojovaných s řízenými kognitivními procesy, především

³⁷ Dle originální paginace.

³⁸ V anglickém překladu: „To be truthful (honest) in all declarations is therefore a sacred unconditional command of reason, and not to be limited by any expediency.“

v prefrontálním kortexu. Osoby, které dosahují vyššího skóre v testu kognitivní reflexe (Frederick 2005), jsou nejen ochotnější schválit utilitaristické řešení vedoucí k fyzickému ublížení, ale také milosrdnou lež (Paxton et al. 2014). Když k těmto poznatkům připojíme zjištění, že lhaní je pro nás jednodušší v cizím jazyce (Caldwell-Harris a Ayçiçeği-Dinn 2009), protože cizí jazyk v nás nespouští tak silnou emoční reakci (Costa et al. 2014), zdá se, že nelhat není rozkazem *rozumu*, ale našich *emocí*. Tomu odpovídá i to, že lhaní je většinou spojené s nepříjemnými pocity, jako jsou nervozita či strach, protože jedinci, kteří jsou při lži přistiženi, bývají často potrestáni. Právě z toho důvodu má většina z nás vštípeno, že lhát se nemá, i když existují situace, ve kterých může být lež naopak užitečná. Ovšem dovedeno do krajnosti, Kantův nekompromisní princip je na světě.³⁹

Nemusíme však chodit až ke Kantovi, aby bylo zřejmé, že deontologické principy jsou založeny na intuicích. Thomson se celé roky snažila přijít na způsob, jakým uspokojivě vyřešit *problém drezíny*. Utilitaristické řešení se jí nezdálo vhodné, protože na jeho základě není možné jednat v případě *výhybky* jinak než v případě *mostu*. A my všichni přece *cítíme*, že mezi nimi *rozdíl je*. Přesně v této chvíli přichází na řadu *post hoc* racionalizace – snaha zaštitit naše afektivně zabarvené intuice racionálně se tvářícími pravidly. Ať už se nám to ale líbí, nebo ne, tak každá teorie vychází do jisté míry z intuic, protože je zkrátka produktem intuitivně myslících bytostí. Ovšem utilitarismus má tu výhodu, že na tyto intuice v rozhodujících chvílích nebere ohled.

Peter Singer, v současné době pravděpodobně jeden z nejznámějších obhájců utilitarismu, se proto s nadšením chopil poznatků neurálního výzkumu morálního usuzování, které podle něj nemají důsledky jen pro uvedené teorie, ale míří mnohem hlouběji – zásadním způsobem zpochybňují spolehlivost samotných intuic. Singerova argumentace (Singer 2005) vychází z Greenovy hypotézy, podle níž reagujeme na osobní morální dilemata citlivěji z toho důvodu, že v nich dochází k blízkému fyzickému kontaktu, který následně vede k ublížení. Greene se spekulativně domnívá, že odlišné reakce na případy, jako jsou *výhybka* a *most*, jsou výsledkem evolučního vývoje. Na situace, jako je

³⁹ Michael Gazzaniga uvádí ve své knize *The Mind's Past* hypotézu lékaře Jeana-Christopha Marchanda, podle níž Kant trpěl od svých přibližně čtyřiceti sedmi let nádorem v oblasti levého prefrontálního laloku. Tato domněnka vychází ze skutečnosti, že si Kant stěžoval na velké bolesti hlavy a postupně přišel o zrak v levém oku. Ačkoliv je toto tvrzení vysoce spekulativní, vysvětlovalo by Kantův obtížně srozumitelný styl psaní i jeho extrémní názory (Gazzaniga 1998, s. 120-121; Tvrđý 2010).

výhybka, nás evoluce nepřipravila – kdysi jsme žili v malých tlupách, v jejichž rámci bylo možné ublížit druhému pouze z blízka za použití fyzického násilí. Proto odmítáme shození tloušťka, ale přehození výhybky nikoliv (Greene 2003; Greene et al. 2004; Greene 2008). Souhlasně s Greenem Singer tvrdí, že mezi těmito případy není žádný *morálně relevantní* rozdíl (Singer 2005, s. 348). Situací, ve kterých nás intuice ovlivněné morálně irelevantními faktory svádí podobně na scestí, je celá řada. To je pro Singera dostačujícím důvodem, aby zpochybnil nejen morální soudy, které z těchto intuic vycházejí, ale rovnou všechny teorie, které jsou na těchto soudech postaveny.

Nemá v podstatě význam konstruovat takovou morální teorii, která by odpovídala uváženým morálním soudům, jež jsou samy výsledkem evolučně získaných reakcí na situace, ve kterých jsme my a naši předkové během svého vývoje jako sociálně žijící savci, primáti a konečně lidské bytosti žili. Vzhledem k našim současným uvažovacím schopnostem a rychle se proměňujícímu prostředí bychom měli být schopni vytvořit něco lepšího.

(Singer 2005, s. 348)⁴⁰

Tím „lepší“ myslí Singer samozřejmě utilitarismus, který je podle něj postaven na morálních soudech, jež vznikly na racionální bázi a nejsou výsledkem evolučního vývoje ani působení sociokulturního prostředí (tamtéž, s. 351). Velmi kriticky se staví také k metodě reflektované rovnováhy, která s takovými soudy pracuje.

Greenovo stanovisko je v tomto ohledu smířlivější. Podle něj by nás zjištění, že rozdílné intuice, na kterých se deontologové následně snaží vystavět své principy, jsou z velké části výsledkem evolučního vývoje a nemusejí nás vždy navádět spolehlivě, mělo vést pouze k přehodnocení některých z těchto principů, nikoliv k jejich naprostému zavržení (Greene 2003, s. 850). Zdůrazňuje navíc, že předložená vysvětlení jsou jen pouhými hypotézami, nikoliv neoddiskutovatelnými fakty (Greene 2008, s. 80). Harvardský filosof Selim Berker však kritizuje jak Singera, tak i Greena, a tvrdí, že jejich evoluční vysvětlení

⁴⁰ V originále: „There is little point in constructing a moral theory designed to match considered moral judgments that themselves stem from our evolved responses to the situations in which we and our ancestors lived during the period of our evolution as social mammals, primates, and finally, human beings. We should, with our current powers of reasoning and our rapidly changing circumstances, be able to do better than that.“

původu některých deontologických soudů se mu jeví spíše jen jako takové „povídačky“, a nepovažuje jejich argument za dostatečný důkaz nespolehlivosti intuic (Berker 2009, s. 318, 326). Přestože se zcela neztotožňuji se Singerovým radikalismem,⁴¹ je mi jeho i Greenův přístup v určitém ohledu velmi sympatický. Naše intuice jsou bezesporu produktem naší evoluční historie a prostředí, ve kterém žijeme. Evoluce se však naneštěstí neřídí pohotově vytvořeným inteligentním plánem, a tak mechanismy, které nám pomáhaly přežít před milionem let, pro nás nemusí být v moderní době stejně užitečné. Tím hlavním problémem, který z tohoto přístupu dle mého vyplývá, však je, že nic víc už o většině našich intuic nevíme. Dovolím si dokonce tvrdit, že nezáleží na tom, s jakou „povídačkou“ při jejich interpretaci přijdeme. Podstatné je, že nemůžeme plně důvěřovat něčemu, o jehož původu máme mlhavou, nebo vůbec žádnou představu. Ačkoliv nám intuice často napovídají správně, v některých situacích je potřeba mít se před nimi na pozoru. Výborným způsobem lze tuto skutečnost demonstrovat i na příkladu empatie, která nám z evolučního hlediska přinesla celou řadu výhod, nicméně v dnešní době se v některých případech může do našich morálních postojů negativně promítnout.

⁴¹ Především co se týká ražení striktního utilitarismu a odmítnutí reflektované rovnováhy. Velmi trefně připomínky k Singerově článku přednesli v tomto ohledu dle mého názoru Sandberg a Juth (2010).

4. Empatie

Empatie je pro morální usuzování a jednání v mnoha ohledech nepostradatelná. Nejčastěji bývá chápána jako přiměřená emoční reakce na situaci a emoce druhých či jako schopnost těmto pocitům rozumět a sdílet je (Decety et al. 2011; de Vignemont a Singer 2006; Lamm et al. 2007). Takové vymezení však neumožňuje odlišit empatii od některých příbuzných fenoménů, jako je zaujetí perspektivy, sympatie či emoční nákaza. Jako poměrně nápomocná se v tomto ohledu jeví užší definice, která empatii definuje jako stav, kdy jsou v jedinci na základě představy či přímého pozorování emocí u druhých vyvolány totožné afekty a kdy si je jedinec zároveň vědom toho, že zdrojem těchto afektů je druhá osoba (viz de Vignemont a Singer 2006).

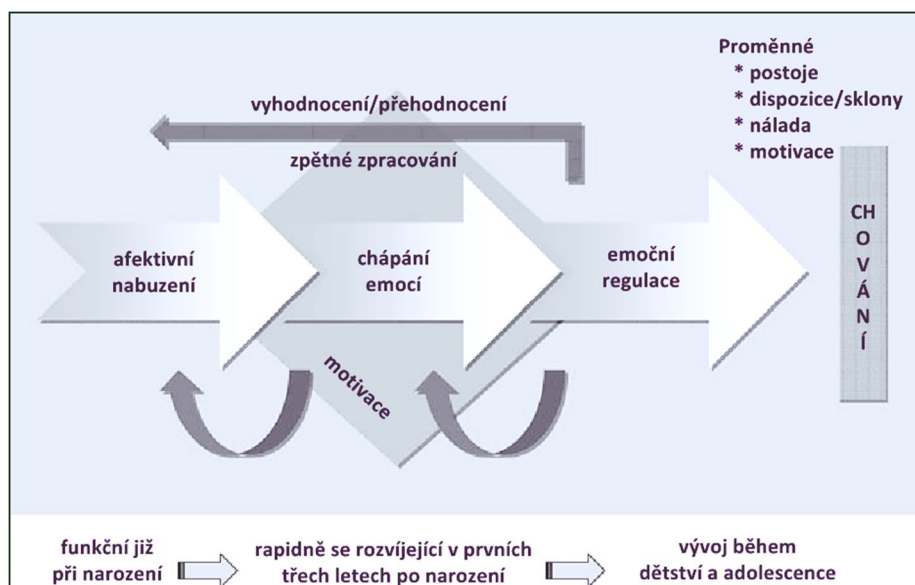
Empatie přispívá velkou měrou ke zvýšení naší biologické zdatnosti.⁴² Původně zřejmě sloužila jako mechanismus zajišťující péči o potomstvo a až postupem času se, pravděpodobně jako adaptace, vyvinula k usnadnění interakce a kooperace jak mezi biologicky nespřízněnými členy skupiny, tak i mezi příslušníky jiných druhů (Decety 2014). Dalšími výhodami, které nám poskytuje, jsou schopnost lepšího utlumení vlastní agrese, předvídání reakcí a chování druhých a získávání informací o okolí (de Vignemont a Singer 2006). Její vývoj je úzce svázán se vznikem vyšších kognitivních funkcí – jazyka, řídicích funkcí a teorie mysli – jež mají sídlo v prefrontálním kortexu a jsou navrstveny na fylogeneticky starší emocionální a sociální kapacity (Decety 2014). Empatii lze rozložit na tři základní složky, z nich každá má jinou vývojovou dráhu. Jsou jimi afektivní nabuzení a chápání emocí, které jsou afektivními komponenty empatie, a emoční regulace, která je kognitivním komponentem (Decety 2010). Každá z nich se v průběhu lidského života vyvíjí odlišně, do značné míry jsou však na sobě závislé (viz obr. 4).⁴³

Složkou, která se vyvíjí nedřívě a pracuje rychle a zcela automaticky, je afektivní nabuzení, které vzniklo jako reakce na příjemné a nepříjemné podněty a slouží také k rozpoznávání přátelských a nepřátelských stimulů. K jeho rozvoji dochází velmi brzy – již

⁴² Empatie však není pouze lidskou schopností. Některé z jejích základních komponentů vzniklých v průběhu evoluce, jako je starost o druhé, emoční nákaza či empatický zájem, jsou uloženy mezidruhově. Projevy empatie lze pozorovat například i u myši a krysa (Decety 2014).

⁴³ Následující pasáže do značné míry vycházejí z článku Decety (2010).

okolo tří až sedmi dnů dokáží novorozenci rozpoznat negativní emoce z tónu hlasu a zároveň rozlišit vlastní a cizí pláč, což někdy bývá považováno za jednu z nejranějších forem empatie (Decety 2014). Od přibližně desátého týdne jsou novorozenci schopni napodobovat výrazy strachu, smutku či překvapení. Afektivní nabuzení hraje důležitou roli ve vývoji morální citlivosti (Decety et al. 2011) a usnadňuje sociální učení, samo o sobě však pro empatii není dostačující, jelikož v tomto období si ještě jedinci nedokáží vytvořit reprezentaci druhých osob jako jednajících agentů s vlastními, a většinou odlišnými intencemi. Jedná se tedy často spíše o napodobování výrazů druhých či o emoční nákazu, jejímž dobrým příkladem je dětský pláč – v momentě, kdy začne plakat jedno dítě, přidají se i jiné děti, ačkoliv ve skutečnosti žádný závažný důvod k pláči nemají. Klíčovými mozkovými oblastmi zprostředkovávajícími afektivní nabuzení jsou amygdala zpracovávající projevy strachu a bolesti, hypothalamus, jenž je nezbytný pro parentální chování a starost o druhé, hipokampus a orbitofrontální kortex, který je spojován s citlivostí k odměnám a trestům a umožňuje plánování a regulaci vlastního chování (Decety 2014).



Obr. 4 Vývoj a fungování jednotlivých složek empatie (převzato z Decety 2010).

Dalším vývojovým stupněm je chápání emocí, kterého je dítě plně schopno většinou až mezi druhým a třetím rokem. Je to z toho důvodu, že přibližně v té samé době dochází k rozvoji teorie mysli, což dítěti umožňuje vzít v úvahu nejen svou, ale i cizí perspektivu a díky tomu odlišit záměry a pocity druhých od svých vlastních. Teorie mysli je však zcela

vyvinuta až v pozdní adolescenci, kdy dochází k ukončení vývoje mediálního prefrontálního kortexu. Přibližně ve věku čtyř let již dítě chápe, že emoce druhých závisí na způsobu *jejich* vnímání dané události a také na *jejich* přáních či očekáváních, která se této události týkají. Čím je dítě starší, tím lépe dokáže zpracovávat složitější informace, mezi které patří i intence a přesvědčí druhých, a také komplexnější sociální emoce jako jsou pýcha, stud, rozpaky či žárlivost (de Vignemont a Singer 2006). Za zpracování těchto podnětů je nejvíce zodpovědný ventromediální prefrontální kortex.

Nejpozději jedinci dosahují schopnosti emoční regulace, která spočívá ve vyhodnocování a přehodnocování vlastních emocí takovým způsobem, aby byly společensky přijatelné. To znamená, že empatie není jen pasivním procesem. První příznaky sebekontroly lze pozorovat u kojenců v době okolo tří měsíců, ve věku jednoho roku je již kontrola účelovější. Zajímavé je, že děti, které se o seberegulaci snaží více, vykazují také vyšší míru empatického zájmu a sympatie. Míra emoční kontroly vzrůstá s osvojováním jazyka a schopností své emoce verbalizovat. Její vývoj trvá až do pozdní adolescence a překrývá se s plným vyvinutím řídicích funkcí a metakognice, díky níž jsme schopni sebereflexe. Pro způsob, jakým své emoce dokážeme „ukočírovat“, jsou však klíčové i naše cíle, záměry, motivace a celkový kontext situace. Na správném fungování emoční regulace se podílí dorzolaterální prefrontální kortex, přední cingulární kortex, ventromediální prefrontální kortex a amygdala, jejíž propojení s prefrontálními oblastmi je pro schopnost empatie zásadní.

Podstatné je, že jak míra aktivace, tak funkční propojení jednotlivých mozkových oblastí se v různých věkových obdobích liší, což se projevuje v rozdílných reakcích na některé situace v průběhu našeho života. Tak lze vysvětlit například vyšší citlivost dětí k ublížení druhým – čím mladší jedinec je, tím vyšší vykazuje aktivaci v amygdale, která společně s orbitofrontálním kortexem analyzuje afektivní význam stimulu (Decety et al. 2012). Oblasti prefrontálního kortexu, které se vyvíjejí později, stojí za naší citlivostí k sociálním normám. Jejich vyvíjející se propojení s amygdalou určuje způsob, jakým si dokážeme morální normy osvojit, a umožňuje nám být více selektivní ve výběru vhodné reakce (Decety et al. 2011). Deficit v tomto propojení se negativně projevuje v míře empatie a prosociálním chování (Shenhav a Greene 2014), což lze nejlépe pozorovat u

psychopatie. Podstatnou mozkovou oblastí pro empatii je také insula, která zpracovává vlastní tělesné reakce jako například tlukot srdce či teplotní vjemy a díky jejichž mentálním reprezentacím nám následně pomáhá předvídat afektivní stavy druhých. Lidé, u nichž je diagnostikována alexythimie, mají problém své emoce vyjadřovat, v důsledku čehož trpí také sníženou schopností empatického vcítění (Klimecki a Singer 2013). Insula společně s předním cingulárním kortexem citlivě reaguje při zakoušení či představě fyzické bolesti, sociálního distresu či extrémního smutku. Schopnost empatie a prosociálního chování však závisí i na hladině některých hormonů, především oxytocinu a vasopresinu (Decety 2014; Tabak et al. 2015).

4.1 Faktory ovlivňující míru empatie

Empatie je schopností, na které lze poměrně dobře ilustrovat, jak se mechanismy, které nám kdysi prokazovaly dobrou službu, mohou v moderní společnosti proti nám v určitých situacích obrátit. Rozšíření schopnosti empatie mimo skupinu sice přispělo ke zvýšení naší biologické zdatnosti, avšak v některých ohledech si vybralo svou daň. Během našeho evolučního vývoje jsme se stali citlivými k celé řadě faktorů, které mohou mít na aktuální schopnost empatického vcítění vliv. Míru empatie však ovlivňují i faktory, které vycházejí z osobnosti samotného jedince, jako například nabyté životní zkušenosti, povolání (Klimecki a Singer 2013) nebo i již zmíněný věk. Děti, které nemají plně vyvinutou teorii mysli, nedokáží ještě zcela rozlišit mezi záměrným a nezáměrným ublížením (Cushman a Greene 2012; Decety et al. 2012). Je to z toho důvodu, že nedokáží mentálně uchopit úmysl jednatelce, a tak jediné, podle čeho posuzují správnost činu, je jeho výsledek. Tento deficit se následně odráží na přisnosti, s jakou oba případy posuzují, a na míře trestu.

Rozhodující úlohu však může hrát i pohlaví. Nejlepším způsobem, jak zjistit, nakolik jsou konkrétní jedinci empatictí, je zkoumat je ve chvílích, kdy přihlížejí bolesti druhé osoby. V těchto situacích jsou totiž v našem mozku aktivována stejná centra, jako když zažíváme

bolest my sami (Lamm et al. 2007; Singer et al. 2004, 2006).⁴⁴ Německá psycholožka Tania Singer sledovala se svými kolegy muže a ženy při hře *vězňova dilematu* (Singer et al. 2006). Zaměřili se na to, jakým způsobem budou subjekty soucítit se svými poctivě a nepoctivě hrajícími protihráči, kterým byly do dlaní pouštny elektrošoky. Jak muži, tak ženy hodnotili čestné hráče v porovnání s nepoctivci jako sympatičtější a milejší. U žen nebyl pozorován zásadní rozdíl v reakci na poctivě a nepoctivě hrající jedince – v obou případech bylo možné pozorovat zvýšenou aktivitu v mozkových regionech spojovaných s vnímáním bolesti, především v předním cingulárním kortexu a přední insule.⁴⁵ Naproti tomu muži vykazovali v těchto oblastech stejnou míru mozkové aktivity pouze tehdy, když bylo ubližováno jejich poctivým protějškům. V momentě, kdy byli trestáni nepoctivě hrající jedinci, byla u mužů silnější než soucit touha po pomstě, což kromě následného dotazníku prokázala i zvýšená mozková aktivita v centrech spojovaných se zpracováním odměn a trestů – v orbitrofrontálním kortexu a ventriálním striatu. Výsledky však také hovoří ve prospěch teorie sociálních preferencí. Jako pozitivní máme tendenci hodnotit zisky těch, jež je nabyli poctivým způsobem. Zároveň jsme také ochotnější s takovými jedinci spolupracovat. Míru empatie a ochotu kooperovat však ovlivňuje také to, nakolik jsou nám jedinci sympatičtí či povahově blízcí (de Vignemont a Singer 2006; Singer et al. 2006).

Jiná studie sledovala, nakolik soucítíme s bolestí těch, kteří jsou nějakým způsobem stigmatizováni a nesou či nenesou za své stigma zodpovědnost, a zároveň nakolik je naše empatie ovlivněna předem danými postoji ke konkrétní skupině jedinců (Decety et al. 2009). Účastníkům výzkumu byla promítána série krátkých videoklipů, v nichž zakoušeli bolest stejně staří jedinci, kteří byli buď zdraví, nebo nakažení AIDS, a to v důsledku infikované krevní transfúze či nitrožilního užívání drog. Ještě před zahájením samotného experimentu byly subjekty dotázány na své postoje týkající se AIDS a HIV, užívání drog a

⁴⁴ Jedna z hypotéz pokoušejících se tento jev vysvětlit pracuje s teorií tak zvaných zrcadlových neuronů, jež byly poprvé pozorovány u makaků vepřích (di Pellegrino et al. 1992; Rizzolatti et al. 1996). Tyto neurony jsou aktivovány, nejen když my sami provádíme nějakou činnost, ale také když ji pouze pozorujeme u druhých. Ačkoliv jejich přesná funkce není prozatím plně objasněna, pravděpodobně slouží k usnadnění imitace chování a také k učení. Tato teorie však není podepřena dostatečným množstvím empirického výzkumu. Pro schopnost empatie zřejmě nemají zrcadlové neurony rozhodující úlohu (Decety 2014; de Vignemont a Singer 2006; Lamm a Majdandžić 2015).

⁴⁵ Oblasti, které jsou aktivovány při pociťování fyzické bolesti, vykazují stejnou aktivaci také při zažívání sociálního vyloučení či odmítnutí, tedy při pocitu, který je evolučně mladší. Toto zjištění podporuje hypotézu, že některé mozkové oblasti získaly v průběhu evoluce nové funkce, aniž by došlo ke ztrátě původních (Decety 2014).

míry zodpovědnosti, kterou nakažení jedinci podle jejich názoru za svou nemoc nesou. Překvapivě se ukázalo, že subjekty mnohem více soucítily s bolestí náhodně nakažených osob než se zdravými jedinci či těmi, kteří si za svou nákazu mohli do jisté míry sami. Nejnižší empatický soucit projevovaly s těmi, jež za své onemocnění nesli v jejich očích největší zodpovědnost. Znamená to, že schopnost s druhými soucítit je do značné míry ovlivňována našimi apriorními názory na dané jedince.

Předsudky se mohou promítnout i do způsobu, jakým soucítíme s členy jiné skupiny, například s osobami odlišné barvy pleti. Tým italských vědců zkoumal, jak lidé reagují při pozorování cizinců – Italů bílé a tmavé pleti – jejichž dlaň je jemně hlazena vatovou tyčinkou nebo je do ní zapichována jehla (Avenanti et al. 2010; Azevedo et al. 2013). Subjekty reagovaly citlivěji, když bylo ubližováno lidem stejné barvy pleti. Méně soucitu s osobami opačné barvy pleti projevovali ti, kteří byli implicitně více rasističtí. Ačkoliv tedy máme schopnost s cizinci soucítit, důležitou roli hrají sociokulturně vytvořené předsudky a stereotypy, které mohou naši empatii ovlivnit. O tom svědčí i výzkum provedený na fotbalových fanoušcích, jež jsou na základě empatie mnohem ochotnější obětovat se a pomoci od bolesti těm, kteří fandí stejnému týmu, než těm, jež dávají přednost konkurujícímu týmu (Hein et al. 2010).

Empatie však nemusí vést pouze k pozitivním emocím, jako je soucit. V některých případech může v jedinci naopak vyvolat distres, který se projevuje vyhýbavým chováním, neochotou pomoci a snahou chránit sebe sama před negativními emocemi. Nejvíce náchylné jsou k němu osoby pracující ve zdravotnictví, u nichž může vést až k syndromu vyhoření (Klimecki a Singer 2013). Dobrou zprávou však je, že trénováním soucitu a empatie lze sklony k zažívání distresu zřejmě do určité míry omezit (Klimecki et al. 2014). Následující podkapitola se bude věnovat psychopatům, kteří vykazují v určitých oblastech empatie deficity a jsou tak dobrým dokladem toho, jak je empatie pro morální a prosociální chování důležitá.

4.2 Psychopati

Jako psychopati bývají lidově označováni jedinci, kteří postrádají schopnost empatie. V českém prostředí bývá psychopatie někdy směřována s antisociální poruchou. Ani jedna z těchto charakteristik však není úplně přesná. Velmi zjednodušeně řečeno, antisociální porucha osobnosti se vyznačuje antisociálním chováním, které je velmi často typické i pro psychopaty. Psychopatie jako taková se však týká spíše osobnostních rysů, z nichž nejcharakterističtější je emoční oploštělost projevující se především odolností proti stresu a omezenou schopností pociťovat vinu, strach a úzkost. Dalšími rysy jsou agrese, impulzivní jednání, snížená schopnost plánování a kontroly vlastního chování, sklony k destrukci, krutost, narcismus, promiskuita, nezodpovědnost, arogance a omezená empatie (Blair a White 2013; Dutton 2013, s. 70, 73; Hare et al. 1991; Venables et al. 2014). Tím výčet zdaleka nekončí. Důležité ovšem je, že každý psychopat disponuje jinou kombinací a mírou uvedených vlastností, podle čehož se odvíjí stupeň psychopatie. Z toho důvodu jsou někteří z těchto jedinců schopní v podstatě bez problémů fungovat v běžné společnosti, jiní se naopak mohou pravidelně dostávat do konfliktu se zákonem.

Stupeň psychopatie se v současnosti nejčastěji hodnotí na základě dotazníku *Psychopathy Checklist – Revised*, jehož autorem je kanadský psycholog Robert Hare. Tento způsob ohodnocení však nedokáže zcela postihnout a odhalit všechny aspekty psychopatie. Je také vytvořen spíše pro muže než pro ženy, u nichž jsou některé projevy psychopatie odlišné. Ženy si vybírají za oběti někoho ze svého blízkého okolí, často se jedná o osoby, se kterými se nějakým způsobem identifikují – o partnera, dítě, kolegu či přítele. Většinou také neužívají fyzického násilí, ale jemnějších prostředků jako ostrakismus, pomlouvání, narušování vztahů a podobně, s cílem vyvolat v oběti distres. Naproti tomu muži cílí spíše na své protivníky, jež považují za konkurenci. Bývají více agresivní a v důsledku toho se mnohdy dopouštějí kriminálních činů. I z toho důvodu je v souvislosti s psychopatií častěji slyšet o mužích než o ženách. Obě skupiny však usilují o zisk a o vládu nad druhými (Logan a Weizmann-Henelius 2012).

Klíčovou je u psychopatů omezená schopnost empatie, jíž lze rozlišit tři typy, a to empatii kognitivní, která umožňuje vytvoření reprezentace mentálního stavu druhé osoby,⁴⁶ motorickou, jež spočívá v imitaci pohybů, a emoční, která slouží k vytvoření emocionální reakce na sociální projevy emocí. Kognitivní ani motorická empatie není u psychopatů zřejmě narušena, s výjimkou orbitofrontálního kortexu, jenž zprostředkovává reprezentace emočního stavu druhých. V případě emoční empatie je však situace složitější. Psychopati dokáží u jiné osoby správně zpracovat pozorovaný pocit znechucení a vzteku. Problematické je ovšem rozpoznání strachu a smutku z tónu hlasu a výrazu tváře, což je pravděpodobně způsobené narušením amygdaly. Oslabená je také schopnost zpracování bolesti druhých, za jejímž správným fungováním stojí insula a dorzomediální prefrontální kortex (Blair a White 2013; Decety et al. 2013). Zajímavé je, že při představě vlastní bolesti reagují psychopaté stejně jako zdraví jedinci a vykazují normální až nadměrnou aktivaci v amygdale. Ovšem při představě bolesti druhých dochází k atypické aktivaci a propojení přední insuly a amygdaly s ventromediálním prefrontálním kortexem. Je také možné pozorovat odlišné spojení amygdaly a orbitofrontálního kortexu (Decety et al. 2013).

Skupinou, o které se mnoho nemluví a která je pravděpodobně početnější než běžní psychopati, jsou tak zvaní funkční psychopati (viz Dutton 2013). Jsou to jedinci, jejichž narušení není tak zásadní a umožňuje jim naprosto perfektně ve společnosti fungovat, často aniž by si jejich okolí čehokoliv všimlo. Vymezit definičně funkční psychopaty není úplně jednoduché, nicméně většinou se tyto osoby vyznačují vysokým stupněm psychopatie nebo alespoň některými psychopatickými rysy a – co je nejdůležitější – nebyli nikdy vězněni ani obviněni z jakéhokoliv zločinu. Patří k nim i sérioví vrazi, jimž se dlouho dobu dařilo unikat odhalení (Raine a Glenn 2014b). Vyskytují se ve všech vrstvách společnosti, nejvíce v profesích jako obchodníci, lékaři, politici, vědci, vojáci či právníci. Charakteristická je pro ně kromě jiného manipulativnost, egocentrismus, omezené emoční cítění, ale také kouzlo osobnosti, které zvyšuje jejich úspěšnost při dosahování zamýšlených cílů.

Oproti klasickým psychopatům vykazují funkční psychopaté menší deficit ve struktuře a funkcích amygdaly a orbitofrontálního kortexu způsobujících problémy

⁴⁶ Kognitivní empatie je v podstatě totožná s teorií mysli (Blair a White 2013, s. 366-367).

v emocionální oblasti. Naopak regiony spojované s kognitivními schopnostmi, především dorzolaterální prefrontální kortex, jsou nedotčené a některé jejich funkce mohou být dokonce posíleny, což těmto psychopatům umožňuje v porovnání se zdravými jedinci činit leckdy lepší rozhodnutí (Glenn et al. 2009b). Jejich výhodou je také schopnost regulovat sklony k antisociálnímu chování a plánovat své jednání. Díky těmto rysům jsou často velmi úspěšní a dosahují vysokého sociálního postavení (Raine a Glenn 2014b).⁴⁷

Ačkoliv je poměrně běžnou domněnka, že psychopati nedokáží morálně jednat, úplně tomu tak není. Lidé s psychopatií totiž racionálně chápou, že určitý čin je morálně špatný, a ví, že porušení zavedených norem bude mít následky, avšak je jim to tak říkajíc jedno. Na rozdíl od pacientů s poškozením ventromediálního prefrontálního kortexu například hodnotí i přes sníženou aktivitu v amygdale osobní a neosobní morální dilemata podobně jako zdraví jedinci (Cima et al. 2010). Tento poznatek však zřejmě platí jen pro mírné psychopaty – ukazuje se totiž, že osoby s vyšším stupněm psychopatických rysů a omezenější schopností pociťovat úzkost vykazují větší ochotu volit v případě osobních morálních dilemat utilitaristické řešení (Bartels a Pizarro 2011; Koenigs et al. 2012). Je pravděpodobné, že důvod, proč psychopati častěji jednají nemorálně, je, že v důsledku chybějící správné emoční reakce nejsou k morálnímu chování motivováni tak jako běžní jedinci (Cima et al. 2010; Glenn et al. 2009b; Raine a Glenn 2014a). Navíc v případě, kdy stojí před možností zisku, jsou i přes přítomnost negativních emocí ochotni porušit v podstatě jakékoliv pravidlo (Glenn et al. 2009a). Proto je pro nás plně vyvinutá a fungující empatie potřebná – usnadňuje nám chovat se prosociálně a morálně správně.

⁴⁷ Osoby s psychopatickými rysy lze najít například i mezi prezidenty Spojených států. Ačkoliv tento závěr vychází z poněkud diskutabilní metody, jež spočívala ve vytvoření osobnostního profilu na základě způsobu vystupování zkoumaných politiků, výpovědí autorů jejich biografí a historických podkladů, ukázalo se, že úspěšné vykonávání úřadu bylo úzce spjato s omezenou schopností pociťovat strach a zároveň lepší regulací antisociálních tendencí. První tři místa obsadili Theodore Roosevelt, John F. Kennedy a Franklin D. Roosevelt. Bez zajímavosti není ani sedmé místo Williama Jeffersona Clintona (Lilienfeld et al. 2012).

5. Závěr

Intuice jsou nedílnou součástí naší morální výbavy. Za normálních podmínek fungují poměrně spolehlivě a umožňují nám rychle si vytvářet morální postoje. V moderní společnosti se však nezdá dostávat do situací, které jsou velmi komplexní a na něž nás evoluce nepřipravila. Tehdy jsme nuceni povolát na pomoc rozum, který se však s danými intuicemi mnohdy dostává do konfliktu. V těchto chvílích máme na výběr – buď své intuitivně vytvořené morální soudy přehodnotíme, nebo je začneme *post hoc* racionalizací ospravedlňovat. První varianta je ideální, ovšem pokud se ohlédneme do minulosti, zjistíme, že mnohem běžnější je naneštěstí druhá z nich. Nebezpečí intuic tkví v tom, že dokáží být velmi silné a přesvědčivé. Vzpomeňme si na Kanta a jeho radikální názor na homosexualitu. Ačkoliv na homosexualitě nic morálně špatného není a v západní společnosti je dnes téměř běžně přijímána, stále reaguje mnoho lidí na představu dvou líbajících se mužů podobně jako účastníci Haidtova experimentu na scénář popisující sourozenecký incest. Problém ovšem nastává, když se tyto intuitivní postoje promítnou do oblasti práva, které je s etikou velmi úzce provázáno.

Neuroetika je stále víceméně v plenkách. Společně s výzkumy sociální a evoluční psychologie nám však pomáhá odkrývat pozadí našich morálních postojů a jednání. Ačkoliv z těchto vědeckých poznatků nelze podle mého názoru vyvozovat přímé normativní závěry, domnívám se, že i tak mají pro etiku nesporný přínos. Na jejich základě totiž můžeme minimálně přehodnotit stávající morální principy a teorie. Například princip dvojího účinku, který je s oblibou aplikován v medicíně v případě potratů či eutanázie, vychází pouze z naší intuice, že úmyslné zabití je morálně horší než zabití pasivní, ačkoliv žádný morálně relevantní rozdíl mezi nimi ve skutečnosti není (Greene 2014; Levy 2011; Singer 2005; Sunstein 2005). Neuroetický výzkum má však pro oblast práva ještě zásadnější důsledek související s otázkou svobodné vůle. Nikdo z nás není *de facto* zodpovědný za své jednání. Z toho důvodu by neměl být způsob volby trestu retributivní, ale pragmatický, s cílem ochránit co nejvíce společnost (Greene a Cohen 2004). Jak jsme mohli vidět u psychopatů, stačí leckdy jen malý deficit ve struktuře či funkcích mozku a naše schopnost morálně jednat je oslabena. Na základě neurologického vyšetření je možné zvolit pro pachatele trestného činu vhodný trest a zhodnotit, nakolik je možná jeho náprava. Například ve Spojených

státech vzrostl mezi lety 2005 a 2009 počet soudních případů, u nichž byly jako pomocný důkaz předloženy výsledky neurologického vyšetření, na dvojnásobek (Raine a Glenn 2014a).

Tím se dostávám ke své hlavní myšlence. V podstatě jediné, na co bychom podle mého názoru měli brát v etice zřetel, je pragmatický přínos, nikoliv naše intuice. Jestliže jsou intuice se zavedenými a pro společnost prospěšnými principy v souladu, dobře pro nás. Pokud tomu tak není, neměly být intuice tím, co bude podobu nových principů primárně určovat. Optimisticky se však domnívám, že jsme v tomto ohledu na dobré cestě a k jisté formě reflektované rovnováhy velmi pomalu směřujeme – stačí zmínit například zrušení otroctví, přiznání volebního práva ženám, ukončení rasové segregace či umožnění homosexuálních sňatků.

K čemu se však stavím velmi skepticky, je možnost prohlásit když ne všechny, tak alespoň některé z našich intuic za spolehlivé. Přiznám se, že dost dobře nerozumím tomu, jaké kritérium bychom měli použít, abychom jim takový status mohli přiznat. Viděli jsme, že morální intuice se mohou proměňovat v závislosti na takových banalitách, jako je vůně čisticího prostředku, a že se tento faktor promítá i do morálních soudů filosofů považovaných za experty. Někdo by mohl namítnout, že intuice o nesprávnosti shození tloušťka do kolejí je stabilní a široce sdílená jak mezi experty, tak mezi běžnými lidmi, a je tedy možné prohlásit ji za spolehlivou. Myslím si však, že je tento závěr chybný. Pokud si opět vezmu na pomoc příklad s homosexualitou, dovolím si spekulativně tvrdit, že v leckterých zemích bychom i v dnešní době mohli tvrzení, že je homosexualita morálně špatná, přiřknout stejné atributy. To však neznamená, že je tato intuice spolehlivá, natož hodná následování, právě naopak.

Řečeno silněji, myslím si, že na základě poznatků psychologie a neurálních věd nemůžeme prohlásit za spolehlivé žádné intuice. To však není důvodem k panice. Bez intuic se neobejdeme, je však důležité uvědomit si, že bychom jim neměli bezmezně a slepě důvěřovat, ale naopak k nim přistupovat vždy s jistou dávkou podezřívavosti.

6. Bibliografie

AMIT, Elinor a Joshua D. GREENE, 2012. You See, the Ends Don't Justify the Means: Visual Imagery and Moral Judgment. *Psychological Science*. roč. 23, č. 8, s. 861–868.

ANDOW, James, 2015. How Distinctive Is Philosophers' Intuition Talk? *Metaphilosophy*. roč. 46, č. 4-5, s. 515–538.

AVENANTI, Alessio, Angela SIRIGU a Salvatore M. AGLIOTI, 2010. Racial Bias Reduces Empathic Sensorimotor Resonance with Other-Race Pain. *Current biology: CB*. roč. 20, č. 11, s. 1018–1022.

AZEVEDO, Ruben T., Emiliano MACALUSO, Alessio AVENANTI, Valerio SANTANGELO, Valentina CAZZATO a Salvatore Maria AGLIOTI, 2013. Their Pain Is Not Our Pain: Brain and Autonomic Correlates of Empathic Resonance with the Pain of Same and Different Race Individuals. *Human Brain Mapping*. roč. 34, č. 12, s. 3168–3181.

BARTELS, Daniel M. a David A. PIZARRO, 2011. The Mismeasure of Morals: Antisocial Personality Traits Predict Utilitarian Responses to Moral Dilemmas. *Cognition*. roč. 121, č. 1, s. 154–161.

BECHARA, Antoine, Daniel TRANEL a Hanna DAMASIO, 2000. Characterization of The Decision-Making Deficit of Patients with Ventromedial Prefrontal Cortex Lesions. *Brain: A Journal of Neurology*. roč. 123, s. 2189–2202.

BENTHAM, Jeremy, 2007. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Mineola: Dover Publications.

BERKER, Selim, 2009. The Normative Insignificance of Neuroscience. *Philosophy and Public Affairs*. roč. 37, č. 4, s. 293–329.

BLAIR, James a Stuart F. WHITE, 2013. Social Cognition in Individuals with Psychopathic Tendencies. In: Simon BARON-COHEN, Michael LOMBARDO a Helen TAGER-FLUSBERG, ed. *Understanding Other Minds: Perspectives From Developmental Social Neuroscience*. Oxford: Oxford University Press, s. 364–379.

BUNGE, Andreas a Alexander SKULMOWSKI, 2014. Descriptive and Pragmatic Levels of Empirical Ethics: Utilizing the Situated Character of Moral Concepts, Judgment, and Decision-Making. In: Christoph LUETGE, Hannes RUSCH a Matthias UHL, ed. *Experimental Ethics*. New York: Palgrave Macmillan, s. 175–190.

CALDWELL-HARRIS, Catherine L. a Ayşe AYÇIÇEĞİ-DINN, 2009. Emotion and Lying in a Non-Native Language. *International Journal of Psychophysiology*. roč. 71, č. 3, s. 193–204.

CIARAMELLI, Elisa, Michela MUCCIOLI, Elisabetta LÀDAVAS a Giuseppe DI PELLEGRINO, 2007. Selective Deficit in Personal Moral Judgment Following Damage to Ventromedial Prefrontal Cortex. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. roč. 2, č. 2, s. 84–92.

CIMA, Maaïke, Franca TONNAER a Marc D. HAUSER, 2010. Psychopaths Know Right from Wrong but Don't Care. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. roč. 5, č. 1, s. 59–67.

COSMIDES, Leda a John TOOBY, 2006. Evolutionary Psychology, Moral Heuristics, and the Law. In: Gerd GIGERENZER a Christoph ENGEL, ed. *Heuristics and the Law*. Cambridge, MA: The MIT Press, s. 175–205.

COSTA, Albert, Alice FOUCART, Sayuri HAYAKAWA, Melina APARICI, Jose APESTEGUIA, Joy HEAFNER a Boaz KEYSAR, 2014. Your Morals Depend on Language. *PLOS ONE* [online]. roč. 9, č. 4 [vid. 2016-duben-09]. Dostupné z: <http://goo.gl/39aJuA>

CUSHMAN, Fiery a Joshua D. GREENE, 2012. Finding Faults: How Moral Dilemmas Illuminate Cognitive Structure. *Social Neuroscience*. roč. 7, č. 3, s. 269–279.

CUSHMAN, Fiery, Dylan MURRAY, Shauna GORDON-MCKEON, Sophie WHARTON a Joshua D. GREENE, 2012. Judgment before Principle: Engagement of the Frontoparietal Control Network in Condemning Harms of Omission. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. roč. 7, č. 8, s. 888–895.

CUSHMAN, Fiery, Liane YOUNG a Marc HAUSER, 2006. The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment: Testing Three Principles of Harm. *Psychological Science*. roč. 17, č. 12, s. 1082–1089.

DAMASIO, Antonio, 2000. *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*. Přel. Lucie MOTLOVÁ a Alžběta HESOVÁ. Praha: Mladá fronta.

DAMASIO, Hanna, Thomas GRABOWSKI, Randall FRANK, Albert M. GALABURDA a Antonio R. DAMASIO, 1994. The Return of Phineas Gage: Clues about the Brain from the Skull of a Famous Patient. *Science*. roč. 264, č. 5162, s. 1102–1105.

DANIELS, Norman, 2013. Reflective Equilibrium. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] [vid. 2016-březen-30]. Dostupné z: <http://goo.gl/oYaQJT>

DAWKINS, Richard, 1998. *Sobecký gen*. Přel. Vojtěch KOPSKÝ. Praha: Mladá fronta.

DECETY, Jean, 2010. The Neurodevelopment of Empathy in Humans. *Developmental Neuroscience*. roč. 32, č. 4, s. 257–267.

DECETY, Jean, 2014. The Neuroevolution of Empathy and Caring for Others: Why It Matters for Morality. In: Jean DECETY a Yves CHRISTEN, ed. *New Frontiers in Social Neuroscience*. London: Springer, s. 127–151.

DECETY, Jean, Stephanie ECHOLS a Joshua CORRELL, 2009. The Blame Game: The Effect of Responsibility and Social Stigma on Empathy for Pain. *Journal of Cognitive Neuroscience*. roč. 22, č. 5, s. 985–997.

DECETY, Jean, Chenyi CHEN, Carla HARENSKI a Kent A. KIEHL, 2013. An fMRI Study of Affective Perspective Taking in Individuals with Psychopathy: Imagining Another in Pain Does Not Evoke Empathy. *Frontiers in Human Neuroscience*. č. 7: 489.

DECETY, Jean, Kalina J. MICHALSKA a Katherine D. KINZLER, 2011. The Developmental Neuroscience of Moral Sensitivity. *Emotion Review*. roč. 3, č. 3, s. 305–307.

DECETY, Jean, Kalina J. MICHALSKA a Katherine D. KINZLER, 2012. The Contribution of Emotion and Cognition to Moral Sensitivity: A Neurodevelopmental Study. *Cerebral Cortex*. roč. 22, č. 1, s. 209–220.

DE SCHRIJVER, Jelle, 2009. An Evolutionary and Cognitive Neuroscience Perspective on Moral Modularity. In: Jan VERPLAETSE, Jelle DE SCHRIJVER, Sven VANNESTE a Johan BRAECKMAN, ed. *The Moral Brain. Essays on the Evolutionary and Neuroscientific Aspects of Morality*. London: Springer, s. 255–270.

DE VIGNEMONT, Frederique a Tania SINGER, 2006. The Empathic Brain: How, When and Why? *Trends in Cognitive Sciences*. roč. 10, č. 10, s. 435–441.

DI PELLEGRINO, Giuseppe, Luciano FADIGA, Leonardo FOGASSI, Vittorio GALLESE a Giacomo RIZZOLATTI, 1992. Understanding Motor Events: A Neurophysiological Study. *Experimental Brain Research*. 10., roč. 91, č. 1, s. 176–180.

DUKE, Aaron A. a Laurent BÈGUE, 2015. The Drunk Utilitarian: Blood Alcohol Concentration Predicts Utilitarian Responses in Moral Dilemmas. *Cognition*. roč. 134, s. 121–127.

DUTTON, Kevin, 2013. *Moudrost psychopatů*. Přel. Renata ČERVENKOVÁ. Brno: Emitos.

EVANS, Jonathan St B. T., 2008. Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition. *Annual Review of Psychology*. roč. 59, č. 1, s. 255–278.

FOOT, Philippa, 1967. The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect. *Oxford Review*. roč. 5, s. 5–15.

FREDERICK, Shane, 2005. Cognitive Reflection and Decision Making. *Journal of Economic Perspectives*. roč. 19, č. 4, s. 25–42.

GAZZANIGA, Michael S., 1998. *The Mind's Past*. Berkeley: University of California Press.

GIGERENZER, Gerd, 2008. Moral Intuition = Fast and Frugal Heuristics? In: Walter SINNOTT-ARMSTRONG, ed. *Moral Psychology, Vol. 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. Cambridge, MA: MIT Press, s. 1–26.

GILOVICH, Thomas, Dale GRIFFIN a Daniel KAHNEMAN, ed., 2002. *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.

GLENN, Andrea L., Ravi IYER, Jesse GRAHAM, Spassena KOLEVA a Jonathan HAIDT, 2009a. Are All Types of Morality Compromised in Psychopathy? *Journal of Personality Disorders*. roč. 23, č. 4, s. 384–398.

GLENN, Andrea L., Adrian RAINE, R. A. SCHUG, Liane YOUNG a Marc HAUSER, 2009b. Increased DLPFC Activity During Moral Decision-Making in Psychopathy. *Molecular Psychiatry*. roč. 14, č. 10, s. 909–911.

GOULD, Stephen Jay, 1992. *Bully for Brontosaurus: Reflections in Natural History*. New York: Norton.

GREENE, Joshua, 2003. From Neural „Is" to Moral „Ought": What Are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology? *Nature Reviews Neuroscience*. roč. 4, č. 10, s. 846–850.

GREENE, Joshua, 2008. The Secret Joke of Kant's Soul. In: Walter SINNOTT-ARMSTRONG, ed. *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, MA: MIT Press, s. 35–79.

GREENE, Joshua, 2013. *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. New York: The Penguin Books.

GREENE, Joshua, 2014. Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro)science Matters for Ethics. *Ethics*. roč. 124, č. 4, s. 695–726.

GREENE, Joshua a Jonathan COHEN, 2004. For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*. roč. 359, č. 1451, s. 1775–1785.

GREENE, Joshua D., 2007. Why Are VMPFC Patients More Utilitarian? A Dual-Process Theory of Moral Judgment Explains. *Trends in Cognitive Sciences*. roč. 11, č. 8, s. 322–323.

GREENE, Joshua D., 2009. Dual-Process Morality and the Personal/Impersonal Distinction: A Reply to McGuire, Langdon, Coltheart, and Mackenzie. *Journal of Experimental Social Psychology*. č. 45, s. 581–584.

GREENE, Joshua D., 2015. The Rise of Moral Cognition. *Cognition*. roč. 135, The Changing Face of Cognition, s. 39–42.

GREENE, Joshua D., Fiery A. CUSHMAN, Lisa E. STEWART, Kelly LOWENBERG, Leigh E. NYSTROM a Jonathan D. COHEN, 2009. Pushing Moral Buttons: The Interaction between Personal Force and Intention in Moral Judgment. *Cognition*. roč. 111, č. 3, s. 364–371.

GREENE, Joshua D., Sylvia A. MORELLI, Kelly LOWENBERG, Leigh E. NYSTROM a Jonathan D. COHEN, 2008. Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment. *Cognition*. roč. 107, č. 3, s. 1144–1154.

GREENE, Joshua D., Leigh E. NYSTROM, Andrew D. ENGELL, John M. DARLEY a Jonathan D. COHEN, 2004. The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment. *Neuron*. roč. 44, č. 2, s. 389–400.

GREENE, Joshua D. a Joseph M. PAXTON, 2009. Patterns of Neural Activity Associated with Honest and Dishonest Moral Decisions. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. roč. 106, č. 30, s. 12506–12511.

GREENE, Joshua D., R. Brian SOMMERVILLE, Leigh E. NYSTROM, John M. DARLEY a Jonathan D. COHEN, 2001. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. *Science*. roč. 293, č. 5537, s. 2105–2108.

GREENE, Joshua a Jonathan HAIDT, 2002. How (and Where) Does Moral Judgment Work? *Trends in Cognitive Sciences*. roč. 6, č. 12, s. 517–523.

HAIDT, Jonathan, 2001. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*. roč. 108, č. 4, s. 814–834.

HAIDT, Jonathan a Jonathan BARON, 1996. Social Roles and the Moral Judgement of Acts and Omissions. *European Journal of Social Psychology*. roč. 26, č. 2, s. 201–218.

HAIDT, Jonathan, Fredrik BJÖRKLUND a Scott MURPHY, 2000. Moral Dumbfounding: When Intuition Finds no Reason. *Unpublished manuscript*.

HARE, Robert D., Stephen D. HART a Timothy J. HARPUR, 1991. Psychopathy and the DSM-IV Criteria for Antisocial Personality Disorder. *Journal of Abnormal Psychology*. roč. 100, č. 3, s. 391–398.

HAUSER, Marc, Fiery CUSHMAN, Liane YOUNG, R. KANG-XING JIN a John MIKHAIL, 2007. A Dissociation between Moral Judgments and Justifications. *Mind & Language*. roč. 22, č. 1, s. 1–21.

HEIN, Grit, Giorgia SILANI, Kerstin PREUSCHOFF, C. Daniel BATSON a Tania SINGER, 2010. Neural Responses to Ingroup and Outgroup Members' Suffering Predict Individual Differences in Costly Helping. *Neuron*. roč. 68, č. 1, s. 149–160.

HERMAN, Mark, 2014. Moral Heuristics and Biases. *Journal of Cognition and Neuroethics*. roč. 2, č. 1, s. 127–142.

HESSE, Eugenia, Ezequiel MIKULAN, Jean DECETY, Mariano SIGMAN, María Del Carmen GARCIA, Walter SILVA, Carlos CIRAOLLO, Esteban VAUCHERET, Fabricio BAGLIVO, David HUEPE, Vladimir LOPEZ, Facundo MANES, Tristan A. BEKINSCHTEIN a Agustin IBANEZ, 2016. Early Detection of Intentional Harm in the Human Amygdala. *Brain*. roč. 139, č. 1, s. 54–61.

HORSKÝ, Jan, 2014. *Vrtěti psem: Role morálního usuzování při tvorbě morálního soudu* [online]. Brno [vid. 2016-duben-04]. Diplomová práce. Masaryk University, Faculty of Arts. Dostupné z: <https://goo.gl/Qi49dj>

HUEBNER, Bryce a Marc D. HAUSER, 2011. Moral Judgments about Altruistic Self-Sacrifice: When Philosophical and Folk Intuitions Clash. *Philosophical Psychology*. roč. 24, č. 1, s. 73–94.

HUME, David, 2007. *A Treatise of Human Nature: Vol. 1*. Oxford: Clarendon Press.

JOHNSON, Eric J. a Daniel G. GOLDSTEIN, 2004. Defaults and Donation Decisions. *Transplantation*. roč. 78, č. 12, s. 1713–1716.

- KAHNEMAN, Daniel, 2011. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- KAHNEMAN, Daniel, 2012. *Myšlení, rychlé a pomalé*. Přel. Eva NEVRLÁ. Brno: Jan Melvil Publishing.
- KANT, Immanuel, 1927. On a Supposed Right to Tell Lies from a Benevolent Motives. In: Thomas KINGSMILL ABBOTT (přel.) *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*. London: Longmans, Green, and co., s. 361–365.
- KANT, Immanuel, 1991. *The Metaphysics of Morals*. Přel. Mary GREGOR. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel, 2014. *Základy metafyziky mravů*. Přel. Ladislav MENZEL. Praha: OIKOYMENH.
- KAUPPINEN, Antti, 2014. Moral Intuition in Philosophy and Psychology. In: Jens CLAUSEN a Neil LEVY, ed. *Handbook of Neuroethics*. New York: Springer, s. 169–183.
- KLIMECKI, Olga M., Susanne LEIBERG, Matthieu RICARD a Tania SINGER, 2014. Differential Pattern of Functional Brain Plasticity after Compassion and Empathy Training. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. roč. 9, č. 6, s. 873–879.
- KLIMECKI, Olga a Tania SINGER, 2013. Empathy from the Perspective of Social Neuroscience. In: Jorge ARMONY a Patrik VUILLEUMIER, ed. *The Cambridge Handbook of Human Affective Neuroscience*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 533–549.
- KOENIGS, Michael, Michael KRUEPKE, Joshua ZEIER a Joseph P. NEWMAN, 2012. Utilitarian Moral Judgment in Psychopathy. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. roč. 7, č. 6, s. 708–714.
- KOENIGS, Michael a Daniel TRANEL, 2007. Irrational Economic Decision-Making after Ventromedial Prefrontal Damage: Evidence from the Ultimatum Game. *The Journal of Neuroscience*. roč. 27, č. 4, s. 951–956.
- KOENIGS, Michael, Liane YOUNG, Ralph ADOLPHS, Daniel TRANEL, Fiery CUSHMAN, Marc HAUSER a Antonio DAMASIO, 2007. Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgements. *Nature*. roč. 446, č. 7138, s. 908–911.
- LAMM, Claus, C. Daniel BATSON a Jean DECETY, 2007. The Neural Substrate of Human Empathy: Effects of Perspective-Taking and Cognitive Appraisal. *Journal of Cognitive Neuroscience*. roč. 19, č. 1, s. 42–58.
- LAMM, Claus a Jasminka MAJDANDŽIĆ, 2015. The Role of Shared Neural Activations, Mirror Neurons, and Morality in Empathy – A Critical Comment. *Neuroscience Research*. roč. 90, Social Neuroscience, s. 15–24.
- LEVY, Neil, 2011. Neuroethics: A New Way of Doing Ethics. *AJOB Neuroscience*. roč. 2, č. 2, s. 3–9.

LILIENFELD, Scott O., Irwin D. WALDMAN, Kristin LANDFIELD, Ashley L. WATTS, Steven RUBENZER a Thomas R. FASCHINGBAUER, 2012. Fearless Dominance and the U.S. Presidency: Implications of Psychopathic Personality Traits for Successful and Unsuccessful Political Leadership. *Journal of Personality and Social Psychology*. roč. 103, č. 3, s. 489–505.

LIVENGOOD, Jonathan, Justin SYTSMA, Adam FELTZ, Richard SCHEINES a Edouard MACHERY, 2010. Philosophical Temperament. *Philosophical Psychology*. roč. 23, č. 3, s. 313–330.

LOGAN, Caroline a Ghitta WEIZMANN-HENELIUS, 2012. Psychopathy in Women: Presentation, Assessment, and Management. In: Helinä HÄKKÄNEN-NYHOLM a Jan-Olof NYHOLM, ed. *Psychopathy and Law: A Practitioner's Guide*. Oxford: Wiley-Blackwell, s. 99–125.

MCRANEY, David, 2011. *You Are Not So Smart: Why You Have Too Many Friends on Facebook, Why Your Memory Is Mostly Fiction, and 46 Other Ways You're Deluding Yourself*. New York: Penguin Group.

MCRANEY, David, 2013. *You Are Now Less Dumb: How to Conquer Mob Mentality, How to Buy Happiness, and All the Other Ways to Outsmart Yourself*. New York: Penguin Group.

MCRANEY, David, 2014. *Nejste tak chytří, jak si myslíte*. Přel. Filip DRLÍK. Brno: BizBooks.

MILL, John Stuart, 2011. *Utilitarismus*. Přel. Karel ŠPRUNK. Praha: Vyšehrad.

MOLL, Jorge, Roland ZAHN, Ricardo DE OLIVEIRA-SOUZA, Frank KRUEGER a Jordan GRAFMAN, 2005. The Neural Basis of Human Moral Cognition. *Nature Reviews Neuroscience*. roč. 6, č. 10, s. 799–809.

PASCUAL, Leo, Paulo RODRIGUES a David GALLARDO-PUJOL, 2013. How Does Morality Work in the Brain? A Functional and Structural Perspective of Moral Behavior. *Frontiers in Integrative Neuroscience*. roč. 7: 65.

PAXTON, Joseph M., Tommaso BRUNI a Joshua D. GREENE, 2014. Are „Counter-Intuitive“ Deontological Judgments Really Counter-Intuitive? An Empirical Reply to Kahane et al. (2012). *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. roč. 9, č. 9, s. 1368–1371.

PAXTON, Joseph M., Leo UNGAR a Joshua D. GREENE, 2012. Reflection and Reasoning in Moral Judgment. *Cognitive Science*. 2., roč. 36, č. 1, s. 163–177.

PETRINOVICH, Lewis a Patricia O'NEILL, 1996. Influence of Wording and Framing Effects on Moral Intuitions. *Ethology and Sociobiology*. roč. 17, č. 3, s. 145–171.

PIZARRO, David A. a Paul BLOOM, 2003. The Intelligence of the Moral Intuitions: Comment on Haidt (2001). *Psychological Review*. 1., roč. 110, č. 1, s. 193–196.

RAINE, Adrian a Andrea L. GLENN, 2014a. Ethical Issues. In: *Psychopathy: An Introduction to Biological Findings and Their Implications*. New York: New York University Press, s. 160–176.

RAINE, Adrian a Andrea L. GLENN, 2014b. Successful Psychopaths. In: *Psychopathy: An Introduction to Biological Findings and Their Implications*. New York: New York University Press, s. 148–159.

RAWLS, John, 1995. *Teorie spravedlnosti*. Přel. Karel BERKA. Praha: Victoria Publishing.

RINI, Regina A., 2014. How Not to Test for Philosophical Expertise. *Synthese*. roč. 192, č. 2, s. 431–452.

RIZZOLATTI, Giacomo, Luciano FADIGA, Vittorio GALLESE a Leonardo FOGASSI, 1996. Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions. *Brain Research. Cognitive Brain Research*. roč. 3, č. 2, s. 131–141.

ROSKIES, Adina, 2002. Neuroethics for the New Millenium. *Neuron*. roč. 35, č. 1, s. 21–23.

ROSKIES, Adina, 2016. Neuroethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] [vid. 2016-duben-29]. Dostupné z: <http://goo.gl/Nh8tre>

ROSS, David, 2002. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.

SANDBERG, Joakim a Niklas JUTH, 2010. Ethics and Intuitions: A Reply to Singer. *The Journal of Ethics*. 29. 7., roč. 15, č. 3, s. 209–226.

SHENHAV, Amitai a Joshua D. GREENE, 2014. Integrative Moral Judgment: Dissociating the Roles of the Amygdala and Ventromedial Prefrontal Cortex. *The Journal of Neuroscience*. roč. 34, č. 13, s. 4741–4749.

SCHNALL, Simone, Jonathan HAIDT, Gerald L. CLORE a Alexander H. JORDAN, 2008. Disgust as Embodied Moral Judgment. *Personality & Social Psychology Bulletin*. roč. 34, č. 8, s. 1096–1109.

SCHWITZGEBEL, Eric a Fiery CUSHMAN, 2012. Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers. *Mind and Language*. roč. 27, č. 2, s. 135–153.

SCHWITZGEBEL, Eric a Fiery CUSHMAN, 2015. Philosophers' Biased Judgments Persist Despite Training, Expertise and Reflection. *Cognition*. roč. 141, s. 127–137.

SINGER, Peter, 2005. Ethics and Intuitions. *Journal of Ethics*. roč. 9, č. 3-4, s. 331–352.

SINGER, Tania, Ben SEYMOUR, John O'DOHERTY, Holger KAUBE, Raymond J. DOLAN a Chris D. FRITH, 2004. Empathy for Pain Involves the Affective but Not Sensory Somponents of Pain. *Science*. roč. 303, č. 5661, s. 1157–1162.

SINGER, Tania, Ben SEYMOUR, John P. O'DOHERTY, Klaas E. STEPHAN, Raymond J. DOLAN a Chris D. FRITH, 2006. Empathic Neural Responses Are Modulated by the Perceived Fairness of Others. *Nature*. roč. 439, č. 7075, s. 466–469.

SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, 2008. Framing Moral Intuitions. In: *Moral Psychology, Vol. 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. Cambridge, MA: MIT Press, s. 47–76.

SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, 2015. Moral Skepticism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Dostupné z: <http://goo.gl/wDIR8w>

SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, Liane YOUNG a Fiery CUSHMAN, 2010. Moral Intuitions. In: John M. DORIS, ed. *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press, s. 246–272.

STRATTON-LAKE, Philip, 2014. Intuitionism in Ethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Dostupné z: <http://goo.gl/dEU1Q2>

STROHMINGER, Nina, Richard L. LEWIS a David E. MEYER, 2011. Divergent Effects of Different Positive Emotions on Moral Judgment. *Cognition*. roč. 119, č. 2, s. 295–300.

SUNSTEIN, Cass R., 2005. Moral Heuristics. *Behavioral and Brain Sciences*. roč. 28, č. 4, s. 531–542.

TABAK, Benjamin A., Meghan L. MEYER, Elizabeth CASTLE, Janine M. DUTCHER, Michael R. IRWIN, Jung H. HAN, Matthew D. LIEBERMAN a Naomi I. EISENBERGER, 2015. Vasopressin, but Not Oxytocin, Increases Empathic Concern Among Individuals Who Received Higher Levels of Paternal Warmth: A Randomized Controlled Trial. *Psychoneuroendocrinology*. roč. 51, s. 253–261.

THOMSON, Judith Jarvis, 1976. Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. *The Monist*. roč. 59, č. 2, s. 204–217.

THOMSON, Judith Jarvis, 1985. The Trolley Problem. *The Yale Law Journal*. roč. 94, č. 6, s. 1395–1415.

THOMSON, Judith Jarvis, 2008. Turning the Trolley. *Philosophy & Public Affairs*. roč. 36, č. 4, s. 359–374.

TOBIA, Kevin, Wesley BUCKWALTER a Stephen STICH, 2013a. Moral Intuitions: Are Philosophers Experts? *Philosophical Psychology*. roč. 26, č. 5, s. 629–638.

TOBIA, Kevin Patrick, Gretchen B. CHAPMAN a Stephen STICH, 2013b. Cleanliness Is Next to Morality, Even for Philosophers. *Journal of Consciousness Studies*. roč. 20, č. 11-12.

TOMASELLO, Michael, 2009. *Why We Cooperate*. Cambridge, MA: MIT Press.

TVERSKY, Amos a Daniel KAHNEMAN, 1974. Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases. *Science*. roč. 185, č. 4157, s. 1124–1131.

TVERSKY, Amos a Daniel KAHNEMAN, 1981. The Framing of Decisions and the Psychology of Choice. *Science*. roč. 211, č. 4481, s. 453–458.

TVERSKY, Amos a Daniel KAHNEMAN, 1983. Extensional versus Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probability Judgment. *Psychological Review*. roč. 90, č. 4, s. 293–315.

TVRDÝ, Filip, 2010. Kant on Killing Bastards, on Masturbation, on Wives and Servants, on Organ Donation, Homosexuality, and Tyrants. *Massive Error* [online]. [vid. 2016-duben-24]. Dostupné z: <http://goo.gl/45N4i4>

VALDESOLO, Piercarlo a David DESTENO, 2006. Manipulations of Emotional Context Shape Moral Judgment. *Psychological Science*. roč. 17, č. 6, s. 476–477.

VÁLKOVÁ, Hana, 2012. Ubývá lidí, kteří odmítají dát orgány. Lékařům to pomáhá jen zdánlivě. *iDNES.cz* [online] [vid. 2016-březen-30]. Dostupné z: <http://goo.gl/kHMmV7>

VENABLES, N. C., J. R. HALL a C. J. PATRICK, 2014. Differentiating Psychopathy from Antisocial Personality Disorder: A Triarchic Model Perspective. *Psychological Medicine*. roč. 44, č. 5, s. 1005–1013.

VOORHOEVE, Alex, 2009. Frances Kamm: In Search of the Deep Structure of Morality. In: *Conversations on Ethics*. Oxford: Oxford University Press, s. 15–40.

WEINBERG, Jonathan M. a Joshua ALEXANDER, 2014. The Challenge of Sticking with Intuitions through Thick and Thin. In: Anthony Robert BOOTH a Darrell P. ROWBOTTOM, ed. *Intuitions*. Oxford: Oxford University Press, s. 187–212.

WHEATLEY, Thalia a Jonathan HAIDT, 2005. Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe. *Psychological Science*. roč. 16, č. 10, s. 780–784.

WIEGMANN, Alex, Yasmina OKAN a Jonas NAGEL, 2012. Order Effects in Moral Judgment. *Philosophical Psychology*. roč. 25, č. 6, s. 813–836.

YOUNG, Liane a James DUNGAN, 2012. Where in the Brain is Morality? Everywhere and Maybe Nowhere. *Social Neuroscience*. roč. 7, č. 1, s. 1–10.

ZAMZOW, Jennifer L. a Shaun NICHOLS, 2009. Variations in Ethical Intuitions. *Philosophical Issues*. roč. 19, č. 1, s. 368–388.